HEIDEGGER

BİR FİLOZOF BİR ALMAN

Paul Hühnerfeld

Çeviren: Prof. Dr. Doğan Özlem



GÜNDOGAN YAYINLARI

Paul HÜHNERFELD

HEIDEGGER.

BİR FİLOZOF, BİR ALMAN

Türkçesi: Prof. Dr. Doğan Özlem

GÜNDOĞAN YAYINLARI

Paul Hühnerfeld
Heidegger Bir Filozof, Bir Alman
Gündoğan Yayınları: 94.96.2
Felsefe Dizisi: 04.15.2
Yayıncı : Eren Gündoğan
Düzelti: Doğan Özlem / C. Yüksel Gündoğan
Teknik hazırlık: Gündoğan Yayınları
(Tuğba Tuğçe Gündoğan)
Kapak Düzenleme: Mehmet Cemal ARPACI

Özgün Adı: In Sachen Heidegger.
Versuch über ein deutsches Genie
İkinci Basım: Ekim 2010
Gündoğan Yayınları / www.gundogan.com
Ticarethane Sok. T.Kuşoğlu işhanı No.:41/30
Cağaloğlu / İSTANBUL - 0 535 542 27 07
Tel: 212 519 94 83 - Belgegeçer: 212. 519 94 83
e-mail : gundoganyayinlari@gmail.com

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Martin Heidegger yüzyılımızda felsefesi hakkında en çok yayın yapılan filozoflardan birisidir. Fakat filozofun felsefesini yaşamı ve kişiliğiyle bağıntılı olarak ele alan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Dr. Paul Hühnerfeld'in çevirisini sunduğum eldeki kitabı, bu yok denecek kadar az olan çalışmalardan birisidir ve yayımlandığı 1959 yılından bu yana (2.baskı: 1960), Heidegger'in kişiliği ve özellikle politik kimliği hakkındaki tartışmalar için hâlâ birkaç kaynaktan birisi olma özelliğini korumaktadır. Kitap, Hühnerfeld'in 1960'da ölümünden bir yıl önce yayımlandı. Bu sırada Heidegger 70 yaşındaydı ve l8 yıl sonra 1977'de öldü. Bu l8 yıl içinde Heidegger'in bu kitapla ilgili kamuoyuna yönelik herhangi bir sözlü veya yazılı beyanı olmamıştır.

Kitabın özgün başlığı "*In Sachen Heidegger*"i Türkçede tam olarak karşılamak mümkün değildir. Zorlamayla ve yaklaşık olarak "Konumuz Heidegger" veya "Heideggerce Şeyler" gibi başlıkları kullanmak istemedim. Alt başlığını (*Versuch über ein deutsches Genie* -Bir Alman Dâhisi Üzerine Deneme-) ve içeriğini gözeterek, kitabı "Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman" başlığıyla çevirmeyi uygun buldum.

Kitabı, hermeneutik geleneğinin üç önemli filozofu, Dilthey, Heidegger ve Gadamer'e birer yıl ayırmak suretiyle üç yıllık olarak tasarladığım bir yüksek lisans ders programı çerçevesinde çevirdim. Bu programa göre geçen yıl (1993-94 ders yılı) Dilthey işlendi. (Bu derslerin tutanakları, derslerde işlenen ve üzerinde tartışılan filozof metinleriyle birlikte yakında yayımlanacaktır.) Bu yıl (1994-95 ders yılı) aynı yöntemle, yani ele alınan filozofun kendi metinleri yanında filozof üzerine yazılmış metinleri işlemek ve üzerinde tartışmak suretiyle, derslerde Heidegger üzerinde durulacaktır. Eldeki kitap da bu yıl üzerinde durulacak metinlerden birisidir. Derslerde ayrıca Heidegger üzerine oldukça olumsuz değerlendirmeler içeren bu kitap yanında, filozofu olumlu değerlendiren iki yazı da incelenektir. Bunlar Otto Pöggeler'den çevirdiğim "*Heidegger, Bugün*" adlı yazı ile Beda Allemann'dan çevirdiğim "*Heidegger ve Politika*" adlı yazıdır. Bu iki yazı biraraya getirilerek yakında yayımlanacaktır. (*Heidegger Üzerine İki Yazı*, Gündoğan Yayınları, 1994.) Bunu, gelecek yıl (1995-96 ders yılı) Gadamer'in "*Doğruluk ve Yöntem*" adlı eserinden derste işlenmek üzere çevirmekte olduğum bazı bölümlerinin yayımlanması izleyecek. Dileğim,

bu yılki Heidegger ve gelecek yılki Gadamer ağırlıklı derslerin tutanaklarını da yayımlamaktır.

Doğan Özlem

İzmir/Karşıyaka, Eylül 1994

“Yedi bölümlük bu büyük deneme, pek çok bakımdan alışılmadık, hatta benzersiz bir kitaptır. Bu kadar genç bir yazarın tabu olmuş, neredeyse peygamber sayılmış ve bazı çevrelerce etrafına bir esrar perdesi çekilmiş bir adamı, hakkında söz etmemeye sanki yemin etmiş bir küçük sırdaşlar grubu dışında kişiliği bilinmeyen bir adamı, böylesine teşrih masasına yatırdığı bir başka örnek yoktur. Hühnerfeld, büyük bir açıklık ve açıksözlülükle, filozofun kendi “var-olana atılmışlık”ını, yani kişiliğini, sıkı bir şekilde gizli tutulmuş olan biyografisini deşerek sergiliyor. Kitap kutsal olana saygısızlık etkisi bırakıyor ve 1930’lu yılların Heidegger’ini gözümüzün önünde bir skandal figür haline getiriyor. Yazar fırsat buldukça büyük adlara saldıran şöhret düşkünü düzeysizler gibi yapmıyor bunu asla. Keyfi ve öznel davranmıyor. Heidegger’in felsefesi ve kişiliği hakkında sahip olduğu temelli bilgilere dayanarak, Karaorman’ın efsanevi adamına duyulan saygının kaybolmasına yol açıyor. Benzersiz olan bir başka yön, yazarın bu işe, popülist niyetlerden arınmış bir şekilde, hiçbir desteği olmaksızın, Heidegger’in sekter yandaşları karşısına tek başına çıkma cesaretini göstererek girişmiş olmasıdır. Üstelik Hühnerfeld, zamanımızın bu karanlık filozofunu açık bir dille, filozofa nispet yaparcasına rahat okunan satırlarla yorumlama başarısını gösteriyor.”

Frankfurter Allgemeine

“Peki ama Sokrates, aslı nedir bu işin? Sana yöneltilen bu suçlamalar nereden geliyor? Herkesten ayrıksı bir şey yapmadığını söylüyorsun; alışılanın dışında bir şey yapmamış olsaydın, senin için bunca dedikodu, gürültü patırtı çıkarılmazdı. Anlat bize bunun nedenini de, biz de seni baştan savma yargılamayalım.”

Platon, *Sokrates’in Savunması* (20 c,d.)

BİRİNCİ BÖLÜM

BİYOGRAFİSİ OLMAYAN BİR ADAM

1.

Aristoteles üzerine bir dersinde Martin Heidegger, büyük Grek için şöyle demişti: “O, doğdu, çalıştı ve öldü.” Bu, mezar taşlarına yazılan türden bir cümle, yazıtsal bir cümledir. Ve pek çok yazıtsal cümle gibi, ilk bakışta oldukça mâkul, ikna edici bir cümledir. Ne var ki daha yakından bakıldığında, aynı cümle şaşılacak derecede yanlıştır.

İ.Ö. 384’de Makedonya’nın Stagira kentinde doğan Aristoteles, çalkantılı, hatta dramatik bir hayat geçirdi. Bazıları onu, otuz yaşında Atina’da Platon’un yanında öğrenime başladığı sırada, sefahate dalmış, haylaz, biraz çapkın, hekim babasının kesesinden müsrifçe para harcayan bir genç hekim olarak anlatırlar. Bazıları da onu, daha onsekiz yaşında, bıyıkları bile terlememiş bir genç oğlan olarak Sokrates’in kentine yolcu ederler. Kesinlikle bilinen, Makedonyalı hekimoğlunun Platon’un yanında uzun yıllar öğrenim gördüğüdür. Ve şu da kesinlikle bilinmektedir ki, bu yıllar, gitgide yaşlanan ve olgunlaşan Makedonyalı dâhi için hiç de uyum ve denge yılları değil, aksine çatışma ve gerilim yılları olmuştur. Yine biliyoruz ki, Platon’un belirttiğine göre Aristoteles’in evi “bir okur evi”dir. Tabii bu sözler yaşlı usta Platon’un, genç öğrencisinin ansiklopedik bilgi edinmeye yönelik okuma hırsıyla hafifçe alay ettiği şeklinde de pekala anlaşılabilir. Ve nihayet biliyoruz ki, Aristoteles, hiç kimsenin dil uzatamayacağı bir şekilde, felsefenin mağrur Platon’la birlikte sona ermeyeceğini göstermiştir.

Aristoteles kırkbir yaşındayken Makedonya kralı Filip, Makedonyalı bilgeyi oğlu İskender’in eğitimini üstlenmesi için Atina’dan Pella sarayına çağırdı. Filozofu orada onüç yaşında, saralı ve alkol düşkünü bir oğlan bekliyordu. Bu barbar (kelimenin tam anlamıyla barbar), çok geçmeden öğretmenine şöyle yazmıştı: “İktidarımın ve ülkemin genişlemesinden çok, iyinin bilgisinde kendimi göstermek istiyorum.”

Aristoteles, İskender’in bu niyetine sadık kalmamasını önleyemezdi. Genç kral dünyanın fethine çıkarken, Grek şehir devletlerini, bugün

“Quisling yönetimi”[1] olarak adlandırdığımız türden bir yönetime bırakmıştı. İskender ayrıca bir filozofu, yaşamı boyunca sabık öğrencisi için hayranlığını gizleyememiş olan Aristoteles’i de bu arada bırakıp gitmişti. Dâhi öğretmen Atina’ya geri döndüğünde, bu hayranlığından ötürü çok acı çekti. Makedonya sultası altında özgürlüğe susamış olan Atinalılar, bu Makedonyalı bilgeyi hain olarak görüyorlardı. Platon’un Akademi’deki halefleri, Isokrates ve onun hitabet okulu, Demosthenes ve onun kışkırttıkları, bunların hepsi, onun idamını, hiç olmazsa sürgüne gönderilmesini istiyorlardı. Sonunda Aristoteles sevdiği bu kenti terketmek zorunda kaldı. Atinalılara “felsefeye karşı ikinci defa günah işleme fırsatı vermek istememişti.”[2] Birkaç ay sonra İ.Ö. 322 diye bilinen bir tarihte, Khalkis’de öldü. Diogenes Laertius[3] onun, baldıran zehiri dolu kaseyi elinde tutan Sokrates gibi, umutları kırılmış, acılar içinde ve yapayalnız öldüğünü bildirir.

Aristoteles’in bu dramatik yaşam öyküsü, her büyük felsefe tarihi kitabında, bazan oldukça genişliğine, bazan daha dar, fakat yeterince betimlenir. Ve bu yaşam öyküsünü, onu bugün Avrupa’da ve belki de dünyada en iyi bilenlerden birinin, Martin Heidegger’in, bir Aristoteles dersi sırasında unutmuş olabileceğini kabul etmek, tam anlamıyla grotesk olurdu. Belki Heidegger, Aristoteles’in anlatılmaya ve anılmaya değer olmayan bir biyografisi olduğunu imâ eder gibi görünen şu “o, doğdu, çalıştı ve öldü” cümlesiyle, tam tersine öğrencilerini bu biyografiyi çok iyi bilmeleri için kışkırtmıştır. Veya: Cümle bir filozofun felsefesi için o filozofun dramatik yaşamının pek öyle fazla önem taşımadığı yolunda bir etki bırakmak amacıyla söylenmiş olabilir. Eğer böyleyse, bunun Sokrates veya Platon, Augustinus veya Nietzsche gibi filozoflar için hiç mi hiç doğru olmayacağı açıktır. Bunun Aristoteles için de yanlış olduğunu, İskender’in dünya imparatorluğu ve filozofun, İskender’le ilişkisi olmaksızın ortaya çıkamayacak olan devlet felsefesine şöyle bir bakmak kanıtlar. Pek tabii ki tüm bunları Martin Heidegger de biliyordu. Ve bu, filozof Aristoteles için söylenmiş yazıtsal cümlenin, yani onun doğduğunu, çalıştığını ve öldüğünü bildiren bu cümlenin, nesnel olarak bildirdiklerine takılmaksızın, Heidegger tarafından hangi öznel amaçla söylenmiş olduğunu sorgulamayı gerektirir.

Görünüşte böylesine yavan olan bu cümlede sakın güçlü duygular saklı olmasın? Burada kendi özel yaşamını felsefesi için önemsiz sayan bir filozofun, başka filozofların yaşamlarını da önemsiz sayması mı söz

konusudur? Gerçekten de çağımızın önemli adamları arasında hakkında belki de en az şey bilinen kişi Martin Heidegger'dir. Tabii bir avuç dostu ve öğrencisi dışında. Onlar da onun yaşamı hakkında sahip oldukları bilgileri, bir sır gibi saklamışlar, sanki bir grup yeminine bağlışmıycasına suskunluğa bürünmüşlerdir.

Bugüne kadarki görünümüyle Heidegger'in biyografisi, gerçekten de Aristoteles'in biyografisi gibi ilgi çekici, heyecanlandırıcı, çalkantılarla dolu bir biyografi olmamıştır. Heidegger'in düşmanı olmamıştır, hatta ona biraz sempati duyulmuştur. O naziler döneminde Almanya'dan kaçmak zorunda kalmamış, sadece akademik görevinden alınmıştır. Onun yaşamını bir başka büyük filozofla karşılaştırmak gerekirse, akla ilk gelen isim Kant olur. Kant gibi Heidegger de çok basit ve sıradan yaşamıştır. Kant'ın gençliği protestan/pietist bir çevrede geçmişken, Heidegger'in gençliği de Güney Almanya'nın katolik dindarlığı içinde geçmiştir. Kant nasıl ki öğrenimine teoloji ile başlamışsa, o da teoloji ile başlamıştır. O da tıpkı Kant gibi felsefe okumalarının etkisiyle teolojiyi terketmiştir. O da Kant gibi başyapıtını üniversite hocalığı sırasında ortaya koymuştur. Kant gibi o da eserlerini, diğer üniversitelerden gelen tüm cazip ve onurlandırıcı görevlendirme önerilerine rağmen, hiç terketmediği bir yörede vermiş, doğup büyüdüğü bu yöreden kopmamıştır. Kant, Halle üniversitesinden cazip bir davet almış, fakat bu daveti nazik bir şekilde reddetmişti.[4] Heidegger de Berlin'e davet edildiğinde, Kant kadar nazikâne olmasa da aynısını yapmıştır. İki filozof arasında koşutluklar çoktur; fakat farklılıklar koşutluklardan da çoktur. Bunları burada tek tek saymak gereksizdir. Fakat şu hususu belirtmek gereksiz olmayacaktır: Şimdiye kadar Heidegger üzerine çok şey yazıldı. (1955'e kadar bu konudaki yayınların sayısı 877'ydi.) Bu literatür, şimdiye kadar yapılmamış bir araştırma, bu kitabın giriştiği türden bir araştırma için zengin bir kaynak oluşturmaktadır. Bu kitapta girişilen türden bir araştırmadan kastedilen şudur: İnsan Martin Heidegger'i ele almak ve bunu, kişiliği ile felsefesi ve bunlarla felsefesinin etkisi arasında oluşan karşılıklı etkileşimi sürekli göz önünde tutarak yapmaya çalışmak. Göstermeye çalışılıcaktır ki, bu karşılıklı etkileşim, insan Heidegger'i tanımak konusunda, onun kişiliğini, felsefesini ve felsefesinin etkisini az çok birbirinden yalıtarak bize aktarmış olan bazı öğrencilerinin sandıklarından çok daha önemlidir. Hatta bu karşılıklı etkileşim onun yaşamının bazı evre ve etaplarında öylesine önemlidir ki,

öğrencilerinden birisinin bir defasında altını çizdiği gibi, onun dehâ dolu eserinin "büyüleyici derin anlam"ı, bu karşılıklı etkileşim bilinmeden açıkça yanlış anlaşılır.

Martin Heidegger üzerine bu türlü bir araştırma bugün için çok geç olduğu gibi çok erkendir de. Çok erkendir; çünkü onun kişiliği çevresindeki mitik sis hâlâ dağılmış değildir. Çok geçtir; çünkü Heidegger felsefesi Almanya'yı ve hatta dünyayı, yüzyılımızda herhangi bir başka Alman düşünürünün felsefesinden çok daha fazla etkilemiş haldedir.

2.

Filozof Heidegger dikkate alındığında, onun en büyük hizmetinin, daha ilk eserlerinden başlayarak, insanın yaşamı ile eyleminin birbirinden ayrılmazlığını öğretmiş olmasında ortaya çıkması, hiç de ironiden yoksun değildir. Çünkü öbür yandan Heidegger, kendisi veya herhangi bir filozof için böyle birincil bir birliği kabul etmez de. O, başyapıtı "*Varlık ve Zaman*"da, insanın, "Dasein"ın, kendi oluşmuşluğunu ve olgusallığını paranteze almasının mümkün olmadığını yazar. İnsan dünyaya atılmış (geworfen) olduğundan, zaten kendisini şu veya bu şekilde hep "bir şeylerle heyecansal bir ilişki içinde" (gestimmter) bulur. Onun yapıp ettiği, düşündüğü, bildiği ne varsa, zaten hep "dünyada-olma"nın (in-der-Welt-sein) damgasını baştan yemiştir. "Dasein-insan" daima bir "çevre" (Umwelt) içindedir. "Dasein"ın tüm yapısı bir "kaygı yapısı"dır (Sorgenstruktur). Bu nedenle insan metafiziksel anlamda yalıtık bir mekanda, kendisini herşeyden sıyırırcasına ve herşeyi üstten ve dıştan görebileceği bir ufuk çizgisinde bulunmaz. O, nesnelerle, renklerle, eşyayla dolu bir dünyada yaşar ve bunlar karşısında yaşamının her anında bir tavır almak zorundadır. Dolayısıyla, kendisini yalıtık bir özne, bu dünyayı da bir nesne olarak, daha doğrusu karşıda-duran (Gegenstand) olarak birbirinden koparamaz. Zaten insanın kendisi hakkındaki ilk refleksiyonu, mevcut bir heyecanın (Stimmung), bir tarihsel durumun (Situation) güdümündedir. Bu heyecan ve bu tarihsel durum içerisinde, o zaten, öyle görmenin ve başka türlü görmemenin bir belirli tarzına gömülmüş, batmış haldedir. "Dasein" bu nedenle "zaten daima bir şeye yönlenmiş halde"dir. Ontolojide bir mekan içinde bulunmak (Befindlichkeit) olarak işaret ettiğimiz, ontik diye benimseyegeldiğimiz şey, aslında yaşanan bir şey, mekanla heyecansal

olarak birlikte olma, yani insanın kendisine göre onunla bütünleşme halidir (Gestimmtheit).

Şurası açıktır ki, insan dünya karşısında bir tavır alır (sich vorweg), onu değişik şekillerde hissedip yaşar (schon sein in), bu dünya hakkında değişik kanaatler edinir (sein bei). Ve şurası açıktır ki, insanın ne olduğu, ne yaptığı, ne düşündüğü; dünyayı kavramanın bu ilksel edimlerine bağlıdır. Tek insanın yaşamından bağımsız hiçbir eylem ve eser yoktur. Ve tersine başkalarının eylem ve eserlerinin etkide bulunmadığı hiçbir yaşam da yoktur. Bu şunu da açığa çıkarır ki, bir insanın yaşamının temel heyecanı (Grundstimmung), ancak o insanın yaşamının etapları soruşturulduğunda ortaya çıkarılabilir ve o insanın yaptıkları hakkında doğru bir kavrayışa bu temel heyecandan hareketle varılabilir. Bu husus Heidegger felsefesinde, tam bir genellikle, yani bir ebleh için olduğu kadar bir dâhi için de geçerlidir. O halde Heidegger'in bu "Dasein" analizine bağlı kalındığında ve analiz filozofun kendisine uygulandığında, onun felsefedeki çabasını doğru anlamak için, bizzat yaşamını ayrıntılarıyla, sondaj yaparcasına ele almak gerekir.

Düşünürün Freiburg'daki öğrencilerinden bu kitaptaki türden bir inceleme bugüne kadar çıkmamıştır. Bu konuda bir tek Karl Löwith istisna oluşturmaktadır. Löwith, 1945'de bir Fransızca dergide yayımlanan makalesinde ve ayrıca "Heidegger, Sıkıntılı Bir Zamanın Düşünürü" adlı kitabında, ustasının yaşamını, kendi felsefesi doğrultusunda olduğu gözden kaçmasa da, hiç olmazsa ele alıp incelemiştir. Heidegger'in öğrencileri, sürekli olarak, Heidegger'in varoluşunu (ekzistens) onun ünlü "varlığı unutma" tema'sı çerçevesinde ele almışlardır ki, bu, Heidegger'in "Dasein"ının gözümüzün önünden silinmesi gibi bir sonuç doğurmuştur. Oysa Heidegger felsefesini bilenler için, varlığı düşünsel yoldan yeniden keşfetme konusunda verilen bu sürekli ve dâhice çabanın, aslında "varlığı unutma"nın eksik ve bu nedenle özellikle şeytanî bir kipi (modus) olabileceği açıktır. Acaba Heidegger'in öğrencileri hocalarının yaşamından hareketle, bu yaşamın sadece "varlığa ışık getirme"ye adanmış olduğunu mu göstermeye çalışmışlardır? Tıpkı bir zamanlar Sokrates'in yaşamından ve ölüm şeklinden hareketle onun öğretisinin doğruluğu yönünde sonuçlara varmak isteyenler gibi. Heidegger'in bir insanın yapıp etmelerinin o insanın temel heyecanından hareketle anlaşılabileceği düşüncesi ciddiye

alındığında, böyle bir çabayı Heidegger'in yaşamı ve öğretisi için de göstermek gerekiyor.

3.

Heidegger'in günümüz düşüncesi bakımından önem ve etkisi tartışılmaz olmakla birlikte bu önem ve etkiyi değerlendirmek oldukça güçtür. Bir kez ortada giderilemez türden çeviri güçlükleri vardır. Ayrıca örneğin Anglo-Amerikan dünyası Heidegger felsefesine karşı sadece çeviri güçlüklerinden dolayı çekingen kalmamaktadır. Modern mantığın ve neopozitivizmin hüküm sürdüğü Anglosakson felsefesi, bu görünümüyle Heidegger felsefesinin derin anlamına hemen hemen tamamen yabancı kaldığı gibi, bu türlü "derin anlamlar" zaten bu felsefeye gereksiz görünmektedir. Öbür yandan Heidegger'in eserleri, Almanya'da, Fransa'da ve İtalya'da, Avrupa felsefesini büyük ölçüde etkilemiştir. Heidegger'in düşünceleri bu ülkelerde tin bilimlerine de büyük etkiler yapmıştır. Bu düşünceler Güney Amerika'dan Japonya'ya kadar, üniversitelerin felsefe kürsülerinde tartışılıyor ve felsefe profesörlerini terletmeye devam ediyor.

Bunlar bilinen şeylerdir ve bugün ancak ve sadece kör muhalifler tarafından inkâr edilebilirler. Bu bağlam içerisinde bir başka etki de önem taşır: Heidegger'in 1920'li yıllardan beri felsefede ve bilimlerdeki etkisi yanında, Avrupa ve ama özellikle Alman gençliği üzerindeki doğrudan etkisi. Prusya sansürü Kant'ın yazılarının yayınını, "saygıdeğer bay Kant'ın yazılarını sadece derin düşünceli bilge kişilerin okuyup anlayabildikleri" gerekçesiyle yasaklamamıştır. Oysa 1930'larda sansürün, Heidegger'in en az Kant'ın yazıları kadar zor anlaşılır olan yazılarını, aynı gerekçeyle yasaklamamış olduğunu düşünmek yanıltıcı olur. Yayımlandıkları anda anlam içerikleri bakımından hemen deşifre edilen Heidegger'in yazıları, büyük bir ilgiyle, adeta yutulurcasına okunmuşlardır. İkinci Dünya Savaşında sırt çantalarında Hölderlin'in ve Heidegger'in kitapları olduğu halde Rusya veya Afrika'nın herhangi bir ücra köşesinde ölmüş olan Alman askerleri sayılamayacak kadar çoktur. Bu askerlerin Fransız düşmanlarının da, kendi direnişleri sırasında Heidegger'in felsefesinden kuvvetli bir şekilde etkilenmiş oldukları bilinen bir şeydir. (Her ne kadar Heidegger bugün Fransızların kendisini yanlış anladıklarını söylese de.)

Avrupa'da genç insanlar üzerindeki bu doğrudan etkinin bugün zayıflamış olması mümkündür. Heidegger yaşlandı. 1920'li yılların Heidegger'in

büyüsüne kapılmış olan insanı, 1930'lu ve 1940'lu yıllarda yaşananlardan sonra, filozofu her konuda otorite saymakta yanıldı. Pek çok şey bu filozofun öngördüğü şekilde gerçekleşmedi. O, kendisi hakkında da sık sık yanılgılara düştü. Ve burada da pratik olarak bir şeyler yapmak yerine sadece mitos üretti. Ve buradan bakıldığında, bu dönem, filozofun en yoğun bir şekilde sisler içine bürünmüş bir dönemidir.

Filozof veya (Heidegger'in duymaktan daha çok hoşlandığı terimle) "düşünür", aslında kitleleri kendisine bağlamak için özel bir çaba sarfetmemiştir. Onun genç bir felsefe profesörü olarak (hele müziğe ve felsefeye kitlesel olarak düşkün olan Almanya'da) kitleleri etkilemiş olması tabii ki mümkündür. Biliyoruz ki onun parlak konuşmalarını dinlemek için gelenlere üniversitenin en büyük amfileri bile yetmiyordu. Üstelik bu müthiş ilgiye karşılık, genç dâhi, bu gönüllü müritler kitlesi karşısında horgörüsünü saklamıyordu da. O ancak birkaç öğrenciyle ilgileniyor ve bunların kendisini belki anlayabileceğine inanıyordu. Bunların bile onu nasıl anladıkları şüphelidir. Zaten Heidegger daha en baştan beri, düşüncelerinin rasyonel zeminde, akılcı bir tavırla kavranılamayacağı kanaatindeydi. O, yine en baştan, akla karşı hep güvensizlik beslemişti. Akıl karşısındaki bu şüphe ve güvensizlik, onda gitgide artar ve yorumcularının ona karşı öfkesini de arttırır. En değer verdiği öğrencilerinden birisi, Egon Vietta, şöyle yazıyor: "Geçmişin ve günümüzün 'felsefi' sistemleri karşısında entelektüel bir tavır almak bizi pek az ilgilendiriyordu." Ve Vietta şöyle devam eder: "Heidegger derslerinde, felsefede kesinlik bulunduğu fikrine sürekli ve açıkça karşı çıkardı." Heidegger açık konuşurdu, fakat seçik değildi bu konuşma: "Düşünme ancak, yüzyıllardan beri yüceltilmiş olan aklın, aslında düşünmenin en inatçı hasmı olduğunu deneyimlemiş olmamızdan sonra başlar." Bu cümle onun Nietzsche'yi yorumladığı yazısının son cümlesidir; yani geç dönemine aittir. Fakat akla karşı bu açık garez, özellikle de bütünselci, kesinlikçi ve herşeyi kapsayıcı bir açıklamaya sokma çabasındaki bir düşünme şekline karşı bu açık kin, Heidegger'e daha en baştan beri eşlik eder. Bu kitabın ilerideki bölümlerinde üzerinde ayrıntısıyla duracağımız 1933 tarihli "Alman Üniversitesinin Kendisini İleri Sürmesi" başlıklı rektörlük konuşmasında o şöyle der: "Düşünme ne boş bir keskin zekâlılık, ne birbirinden bağıntısız kelime oyunları, ne akla uygun analizlerin ucu bucağı belirsiz didiklemeleri ve ne de dünya aklıdır..."

Açıkça görülüyor ki, Heidegger'in akılsallığa ve akılcılığa duyduğu kin, birincildir. Veya kendi terimiyle ifade etmek gerekirse: Düşünür, kendi varoluşu (ekzistens) içinde, zaten "Jemeinigkeit"ın (şu veya bu şekilde yaşıyor/düşünüyor olmaklık -çev-) bir parçası olarak bulunur. Akla karşı duyulan bu kine, zaten Alman düşünce tarihinde (özellikle de Yirminci yüzyılınkinde) sık sık rastlanır. Aklı yücelten Aydınlanma, hiçbir ülkede Almanya'daki kadar dar kalıplar içine sıkıştırılmış bir halde kalmamıştır. İlginçtir ki, Alman düşünürleri Aydınlanma'nın İngiliz ve Fransız patentli düşünceleriyle tanışıp bunlarla kaynaştıklarında bile, onların kafalarından görkemli, fakat irrasyonalist yönelimli felsefe sistemleri çıkmıştır. Akılsallık Almanya'da hemen her zaman işe yarayan, fakat aynı zamanda sınırlı bir şey sayılmıştır. Pek çok Almanın gözünde, sadece akılcı olmakla yetinen bir kişi "yüksek duygular"dan nasibini alamaz. Akla karşı bu kayıtsızlık, gitgide ona karşı horgörüye, horgörü de nefret ve kine yol açar. Hiç kimse aklın yerine kan bağını ve anavatanı koyan nasyonal sosyalistler kadar akıldan nefret etmemiştir. Tabii ki Heidegger, akıl ile kan bağının yer değiştirmesi fikrine katılmazdı. Ne var ki aynı Heidegger, yine de 1933 tarihli rektörlük konuşmasında düşünmeyi tanımladığı yerde, sözlerine şöyle devam ediyordu: " ... Düşünme, varlığın özü üzerine, kökünde heyecansal olan ona katılma kararlılığıdır." Burada provoke edici, irrasyonel bir imâ olduğu açıktır.

Alman düşüncesindeki irrasyonalist eğilim, bu düşüncenin sınır tanımayan, yanıtlanması pek mümkün olmayan sorular sormasıyla da bağıntılıdır. Fakat kim bu türlü kafa kurcalayıcı sorularla Jakob Böhme'nin önemli konulara ışık tuttuğunu da inkâr edebilir? Ne var ki bu türlü yoğun soruların öneminin yol açtıkları sonuçlardan çoğu kez daha büyük olduğundan ciddi olarak şüphe edilebilir. Evet, Alman düşüncesinde sık sık soru sormak için soru sorulur. Ve hiç şüphe yok ki, Heidegger, bu yüzyılda Alman düşünce tarihinin tanıdığı en kafa kurcalayıcı soruları sormuş olan kişidir. Fakat Heidegger'in sorularının da yol açtıkları sonuçlardan daha önemli olup olmadığı tartışmalıdır. Heidegger'in bir kitabı üzerine yapılan bir kitap söyleşisinde, eleştirmenlerden birisi, Dolf Sternberger, şöyle demişti: "Herşeyden önce bu kitapta, en sonunda yanıtsız kalan bir dizi soru bulunmasından ötürü yazardan gelen hiçbir yakınma belirtisine rastlanmaz... Tersine Heidegger'e göre soru zaten bir bilgidir de. Evet ama filozof burada insanlara bilgi vermek peşinde de değildir, kendi ifadesine

göre. Ne var ki bu durumda filozof da ortadan kaybolur; bir sisin içinde öylece durur.”

Hiçbir yanıt vermeyen birisi, başka yanıtların verilebileceğine de zor inanır. O aksini yapıp yanıtlar verseydi, “yanlış anlaşılmış” olacaktı. Öbür yandan Heidegger yanlış anlaşıldığından da hiç şüphe etmemiştir. O bunu küskünlük kokan bir şaka üslubu içinde de belirtmemiştir; hatta anlaşılmamış olmak ona hiç de hoş olmayan bir durum gibi gözükmemiştir. Başyapıtı “*Varlık ve Zaman*”ın yanlış anlaşıldığını belirttiği sıralarda şöyle yazmıştı: “Varlığı unutmanın gücü için daha açık bir kanıtı,... felsefe, ‘*Varlık ve Zaman*’ın yanından geçip giden uyurgezer bir kesinlikten daha kolay ortaya koyamazdı. Bu nedenle bu kitabın yanlış anlaşılması söz konusu değildir; tersine varlığı terkedişimiz söz konusudur.”

Bu noktada buradaki bulanık felsefi ifade tarzına takılıp kalmadığımız takdirde, şunun açıkça ortaya çıktığına şüphe yoktur: Düşünür ilkece anlaşılamaz; çünkü o okuyucusunun erişemediği bir yükseklik derecesinde durmaktadır. Öyle ki gelecekte anlaşılma olasılığına karşı bile adeta set çekilmektedir böylece.

Akla karşı şüphe duyma, kafa kurcalayıcı sorular ortaya atma merakı, münzevilik. Bunlar Alman dehâsının üç kategorisidir. Bunlar örneğin Jakob Böhme’ye, Luther’e, Heinrich von Kleist’a ve Nietzsche’ye tam olarak uyan kategorilerdir. Bu dâhiler neden anlaşılmadıklarına inanırlar? Anlaşılmamaları dehâlarını daha da yücelten bir şey midir yoksa?

Gördük ki Heidegger de anlaşılmadığına inanıyor. Bunun altını iyice çizelim ve binlerce insan onun büyüsüne kapıldıkları halde “anlaşılmayan” bu adamın yaşamını, izleyebildiğimiz yere kadar inceleyip değerlendirmeye başlayalım.

İKİNCİ BÖLÜM

MESSKIRCH’Lİ DÂHİ

l.

Güney Bavyera’nın küçük kasabası Messkirch’de “Messkirch’li usta” diye anılan bir sanatçı tarafından yapılmış olan St. Martin kilisesini gezdikten sonra dörtyüz yıllık eski sarayı ziyaret eden bir kimseye, “Löwen”i (“Arslanlar”) de mutlaka görmesi tavsiye edilir. Bu kasaba restoranında tam barın yanında bir oda vardır. Odanın arka duvarında dört ünlü Messkirch’linin resimleri asılıdır. Bunlar, Freiburg başpiskoposu Conrad Gröber, vaiz Abraham a Santa Clara, besteci Konradin Kreutzer ve filozof Martin Heidegger’in resimleridir.

Gröber ve Kreutzer’in yaşamları, eserleri ve karakterleri ile Heidegger’inkiler arasında bazı benzerlikler bulunduğu ileri sürülebilir. Conrad Gröber önceleri nasyonal sosyalizmin keskin bir muhalifiydi. Vatikan hükümeti onu 1933’de kilise mallarına konulan devlet konkordatosu için nazilerle yapılacak zorlu görüşmelere görüşmeci olarak atadıktan sonra, Gröber nazilerle yakın ilişkiler kurma eğilimi gösterdi. Romantik sanatın tipik bir temsilcisi, “Grenada’da Kötü Bir Gece”nin bestecisi olan Konradin Kreutzer, güzel, sorunsuz müzikler yazıyordu. Onyedinci yüzyılın dünyaca ünlü tövbe vaizi Abraham a Santa Clara ile Heidegger arasında karakterlerindeki sertlik bakımından bir yakınlık kurmak oldukça mümkün görünüyor. Ne var ki Augustinusçu büyük vaiz kamuoyu önünde acımasızlığa varan bu sertliğini humorla yumuşatmayı bilmişken, Heidegger’de hiç olmazsa kamuoyu önünde böyle bir yumuşama çabasına en az oranda bile rastlanmaz.

Düşünür burada, Messkirch’de, 26 Eylül l889’da doğdu. St. Martin kilisesinde zangoçluk ve ayrıca fıçı ustalığı yapan bir köylünün büyük oğluydu. Küçük kardeşi halen Messkirch’de bir banka memuru olarak yaşamaktadır ve ağabeyine büyük bir sevgiyle bağlı olduğu bellidir. Ağabeyi de kardeşine önemli kitaplarından birisini ithaf etmiştir.

Filozofun gençliğini, her ne kadar hakkında çok şey bilmiyorsak da, kabataslak betimleyebiliriz. Genç Martin’in keskin zekâsını ve düşünme

yeteneği ve kıvraklığını kısa sürede keşfeden ve onu katolik kilisesine yönlendirmeye karar veren bir papazın olması mümkündür. Ailesinin böyle bir papazı veya ailenin değer verdiği bir başka düşünceli ve yardımsever bayın dikkatini büyük oğulun yeteneklerine çekmiş olması da mümkündür. Bugün bile basit katolik ailelerin üstün yetenekli çocuklarına eğitim yolu, bu şekilde açılmaya devam ediyor. Bilinen, katolik kilisesinin Heidegger'e sahip çıktığıdır. Ve Heidegger, cizvit olmak üzere Konstanz'a gönderilmiştir.

Genç liseli Heidegger'in gelecekte kendisini bekleyen göreve, yani bir katolik papazı olmaya karşı, ilk başlarda içinde bir endişe beslediği kabul edilebilir. Böyle bir iddialı mesleğe hazırlanan tüyü yeni bitmiş her gencin karşılaştığı problemler, iç dünyasında dalgalanmalar olacağı bellidir. Heidegger'in bu dönemde ne gibi problemlerle karşılaştığını, ne gibi düşüncelere sahip olduğunu hiç bilmiyoruz. Lisedeki eğitim, açıkça anlaşılabileceği gibi, en küçük ayrıntısına kadar tam bir dinsel eğitimdi. Öğrenciler katı bir disiplin altında katolik amaçlara uygun şekilde yetiştiriliyorlardı. Çok daha sonraları yetişkin Heidegger'in dikkatini yöneltti̇ği konulara bakılarak şu tahminde bulunulabilir ki, duyarlı cizvit çömezi, bu katı, sert disiplinden hiç hoşnut değildi. Onun katolik kilisesine karşı duyduğu nefret bu sıralarda yeşermiş olmalıdır.

Öbür yandan genç Heidegger'in henüz Konstanz'daki cizvit kolejinde ve daha sonra naklen geldiği Freiburg'daki lisede, felsefeyle yoğun bir şekilde ilgilenmeye başlamış olması da muhtemeldir. Hatta onun Franz Brentano'nun bir kitabını okuduktan sonra teolojiden felsefeye "ihtida" konusunda kesin bir karar vermiş olması da mümkündür. Zaten bir filozofu kişiliğinin derinliklerinde başlangıçta felsefeye doğru kışkırtan şeyin ne olduğunu, kendisinden başka kimse bilemez. Dolayısıyla burada ancak, Heidegger'in vermiş olduğu bu gerçekten güç "ihtida" kararını etkilemiş olması muhtemel etkenlere değinilebilir.

Genç Heidegger kitaplarını okuduğu sıralarda Franz Brentano oldukça maceralı geçen yaşamının son dönemindeydi. Brentano l838'de Ren kıyısındaki Boppard'da doğdu. Romantik şair Clemens Brentano'nun yeğeniydi. Eğitimini tamamladıktan sonra katolik papazı oldu. Papaz Brentano, l869/70'de Vatikan konseyi "çağın Hıristiyanlığı reddeden felsefe sistemlerine karşı savaş" açtığında, zorlu bir vicdan muhasebesi yapmak

zorunda kalmış olmalıdır. Konsey kararında sadece rasyonalizmin, agnostisizmin, panteizmin, materyalizmin, Jensenizmin ve gallikanizmin reddedilmeleriyle yetinilmiyor, üstelik bir de “Papalığın yanılmazlığı” dogmasının istisnasız kabulü talep ediliyordu. Kararın alındığı son oylamada, 88 konsey üyesi dogmaya karşı “hayır”, 55 konsey üyesi (“hayır” olarak değerlendirilmesi zorunlu olmakla birlikte) “çekimser”, 45l konsey üyesi ise “yanılmazlık”ın kabulü yönünde “evet” oyu kullandılar. Bavyera başbakanı Chlodwig Fürst zu Hohenhole, konsey kararına karşı Avrupa çapında bir müdahale (Intervention) hareketi başlatma girişiminde bulunur bulunmaz, kavga politik bir şekle büründü ve Bavyera başbakanı pek çok Avrupalı politikacıdan destek gördü. Katolik papaz Brentano o sırada Bavyera’da Würzburg üniversitesinde felsefe doçentiydi. Tam bu olay sırasında katolik kilisesinden ayrıldı, Viyana üniversitesinde felsefe profesörü oldu ve evlendi. Fakat geçmişte bir katolik papaz olduğu unutulmadı ve evlendiği için profesörlüğü geri alındı. Brentano l895’e kadar doçent olarak çalışmaya devam etmek zorunda kaldı. Bu yılda kör oldu ve Floransa’da inzivaya çekildi. 19l7’de Zürih’de öldü.

Brentano, Kant’ın amansız bir muhalifiydi, bir Yeni Skolastikçiydi ve döneminin en büyük Aristoteles uzmanıydı. O, Ortaçağın “niyetsellik/yönelimsellik” (Intentionalite) kavramına dayanarak, Kantçılar arasında oldukça yaygınlık kazanmış olan “psikolojizm”i aşmayı denedi. Brentano’nun felsefesinden (daha sonraları genç felsefe doktoru Heidegger’in kendisine çok şeyler borçlu olacağı) Edmund Husserl’in ve (“*Varlık ve Zaman*” yazarını başlangıçta inkâr eden ve onun felsefesini taşkın, abartılı duyguların mistik bir dille dışavurumu olarak değerlendiren) Max Scheler’in felsefesine giden doğrudan bir yol vardır.

O sıralarda Brentano’nun muhtemelen Aristoteles ve skolastik felsefe yorumlarından fazlasıyla etkilenmiş olan genç cizvit çömezi Heidegger, buna koşut olarak katolik kilisesini ve papazlığı terkeden bir filozof olarak aynı Brentano’nun dramatik yaşamından hiç etkilenmemiş olabilir mi? Filozof belki de tam bu sıralarda kendisini teolojiden felsefeye geçme konusunda zorlanmış olarak hissetmiş olamaz mı? Veya tersine: Burada Heidegger’i hizmetine almak üzere gözüne kestirmiş olan kilise otoritesinin, “yanılmazlık” dogmasının ilânıyla birlikte felsefeyi yeniden Ortaçağın ancilla theologia’sina (teolojinin uşağı -çev-) indirmek suretiyle vesayetine almak istemesi de, Heidegger’i, vaktiyle Bacon ve Descartes,

daha sonra Hume ve Kant'tan beri köhne bir düşünce olduğuna inanılan bu dogma karşısında filozofların hep almış oldukları bir tavrı benimsemeye sürüklemiş olmasın? Ayrıca Heidegger'in içinde, teolojik öğrenim gördüğü yıllarda tanımış olduğu kadarıyla da kalsa, felsefeye karşı giderek artan bir sevgi uyanmış olamaz mı? Zaten teolojinin yumuşak karnı, felsefesiz ve filozofsuz yapamamasıdır. Ve başlangıçta teolojiye duyduğu büyük sevginin giderek azalmasında, felsefeyle coşkulu tanışması kadar, bu yeni sevgilinin teolojiye uşak kılınmasına karşı duyduğu tepki ve Brentano'nun felsefe lehine papaz cübbesini çıkarıp atmış olması rol oynamamış olabilir mi? Brentano'nun Heidegger üzerinde bir etkisi olduğu açıktır; fakat bu etkinin çok büyük olmaması da mümkündür. Çünkü şu da belirtilmelidir ki, yirmiüç yaşındaki doktora öğrencisi Heidegger, ilk kez 19l2'de Görres Derneği'nin yayımladığı Felsefe Yıllığı'nda yer alan "Felsefede Gerçeklik Sorunu" adlı bir makalesinde, Brentano'nun adını bir kez olsun anmaz. Buna karşılık Würzburg'lu filozof (Brentano -çev-) bu küçük makaleyi herhalde altını çizdirerek okutmuş olmalıdır. (Brentano o sırada kördü.) Çünkü Heidegger'in bu makaleden hareketle geliştirdiği 19l4 tarihli doktora tezinde, Brentano'ya tam bir bölüm (üçüncü bölüm) ayrılmıştır. Fakat Heidegger'in bu bölümde Brentano'ya karşı tutumu hiç de olumlu değildir. Çünkü psikolojizme karşı tutkulu bir savaş açmış olan Brentano'nun yargı öğretisi, burada basitçe ve kestirmeden gidilerek, "psikolojist" bir öğreti olarak nitelendiriliyordu. Üstelik bu üçüncü bölümde de konu tamamen Brentano'nun yargı öğretisi olduğu halde, tıpkı 19l2 tarihli küçük makalede olduğu gibi, Brentano'nun adı hiç geçmiyordu. Şüphesiz Brentano'nun öğretisinin öğreti sahibinin adı anılmaksızın hiç de centilmence olmayan bir tarzda değerlendirilmiş olması, daha önce üzerinde durulan teze, yani Heidegger'in teolojiden felsefeye Brentano etkisiyle geçmiş olabileceği tezine karşı bir kanıt oluşturmaz. Olsa olsa o sıralar tamamen katolik felsefe alanı içinde felsefe yapan genç felsefe öğrencisi Heidegger'in, çoklarının yaptığı gibi katolik felsefenin ünlü filozofu Brentano'nun adını anmak gibi bir oportünizme başvurmamış olduğu söylenebilir.

19l2 tarihli küçük makale, ayrıca şaşırtıcı vasatlığıyla da ilgi çeker. Psikolojizmden ve psikolojizmden hareketle metafiziğin reddinden hiç hoşlanmayan felsefe öğrencisi, hiç de alçakgönüllü olmayan bir şekilde, Geyser'in, Messer'in veya Külpe'nin[5] pek popüler olmuş realizmlerinden yana bir tavır koyar. Makale Heidegger'in iyi bir öğrenim gördüğünü belli

eder; fakat yirmiüç yaşındaki öğrencinin o sıralar ne Nietzsche'den, ne Kierkegaard'dan, ne de özellikle Dilthey'ın "dış dünya gerçekliği üzerine bilgimizin niteliği"ne ilişkin ünlü incelemesinden etkilendiğine ilişkin bir işaret taşır. Bu adlar makalede sadece şöyle bir anılırlar. Bu makalede herhangi bir büyük filozofun damgasını gösterecek hiçbir ize rastlanmaz. Felsefenin kurtuluşu[6] hâlâ geleneksel yol üzerinde, yani "herkesce realist olduğu bilinen Aristotelesçi/skolastik felsefe"de aranır ve bu küçük incelemenin sonuç bölümünde, kendisine çok güvenen hatta biraz kibirli bir üslupla, psikolojizmin ikileminin bu Aristotelisçi/skolastik felsefe içinde zaten aşılmış olduğu belirtilir ve psikolojizm kendi haline terkedilir.

Görünen o ki, teolojiden felsefeye "ihtida"nın ne zaman ve hangi koşullarda vuku bulduğu tam olarak bilinmiyor. Bilinen sadece, Heidegger'in felsefeye dolaylı bir yoldan, matematik öğreniminden geçtiğidir. O ancak bilimlerin bu en açık olanına birkaç sömestre ayırdıktan sonra, kişiliğinde hep var olana, felsefeye geçmiştir.

2.

Genç Heidegger'in felsefede izlediği yola yönelmeden önce, doğup büyüdüğü yöreye biraz daha yakından bakalım. Messkirch'liler kendilerini Aleman saymakla birlikte Suebya'lılara daha yakındırlar. Bu, zaten dörtbin nüfusa sahip bu küçük kasabada katolik Alemanlara kapısını açık tutan bir katolik kilisesi yanında, Suebya tarzı bir protestan kilisesinin bulunmasından da anlaşılır.

Alemanlar ve Suebler, aslında tamamen farklı özelliklere sahip halk gruplarıdır. Onları birbirinden sadece mezhep farkı ayırmaz; hatta daha önce karşıt mizaçları hemen göze çarpar. Alemanların yayıldıkları bölge İsviçre'ye, Alsas'a kadar uzanır. Bu bölgedeki insanların yaşama tarzı, toprağa sımsıkı bağlı tipik bir köylü yaşama tarzıdır. Alemanın üzerine bir gevşeklik, bir hantallık çökmüştür. Bir Aleman bir yabancıya ilk bakışta oldukça safdil görünebilir. Oysa bu Aleman, dıştan bakıldığında kendisini gerçekten de safdillik olarak gösteren bir yaşama kurnazlığına sahiptir. Bu kurnazlık entrikacılık boyutlarına varmaz. Alemanın kurnazlığı, kaygılarla dolu bir yaşamı sürdürmek üzere takınılan bir tavır olma özelliğine sahiptir. Böyle bir yaşama tarzı, Johannes Peter Hebel'in eserlerinde ustaca betimlenir. Onun "Ren Kıyısındaki Aile Dostları"nda aktardığı anekdotlar, dünyanın her yanında rastlanabilecek olaylara ilişkin olmaları yanında,

özellikle Alemanlara özgüdürler. Bu anekdotlar Aleman insanlarının kısır dünyalarından, hiç de safdillik kokmayan kaba mertliklerinden, sınırlı ve hayalgücünden pek nasiplenmemiş vesveseli melankolilerinden, hele yaşamın katı yönleriyle karşılaştıklarında iyice artan bu melankolilerinden kanıtlar sunar.

Suebya'da tamamen başka bir coğrafya, tamamen başka insanlar karşılar bizi. Bu bölge karanlık, iç karartıcı Karaorman bölgesinden yumuşak, güleç tepelerle ayrılır. Karaorman'da yüksek dağlar bakış ufkunu daraltırlar; burada ise gözün ta uzaklara bakmasını engelleyecek bir şey yoktur. İnsanlar işinde gücünde, canlı, yaşama sarılmış bir görünüm verirler. Bu görünüm melankolik Alemanların görünümüne çok açık bir şekilde karşıttır. Protestan Suebler, Alman kültür ve düşünce tarihine katolik Karaorman bölgesinin katkılarıyla karşılaştırılamayacak ölçüde büyük katkılar sağlamışlardır. Schiller, Schelling, Hegel ve Hölderlin'in katkıları, Alemanların katkılarıyla asla aynı düzlemde karşılaştırılamaz. Bunların hepsi, eserlerinde, anayurtları Suebya olmadan düşünülemez. Tübingen ve Stuttgart'ın protestan yaşama tarzı, onlara sanki bir türlü erişilmezlik ve sistem kurma gücü vermiş gibi göründüğü kadar, dünyaya her defasında yeni bir açıdan özgürce bakma alışkanlığı da kazandırmış gibidir. Pietizm burada uzaktaki Prusya veya orta Almanya'daki pietizmden çok daha fazla dünyaya açık bir şekilde solunur. Dışa dönük yaşama tarzlarında çok kez açık bir neş'e vardır. Bu nedenle, kendi iç dünyasına yönelen bir Sueb, iç dünyasındaki karmaşadan dış dünyayı sorumlu tutmaya kalkışmaz; bu dış dünyayı bir Aleman gibi kötülemeye kalkışmaz. Hele onun dünyası Suebya gibi toprak olarak böylesine sevilecek ve ekonomik ve ticari açıdan böylesine verimli ve kârlı bir bölge ise.

Heidegger hiç şüphesiz burada, Suebya'da kendi evindedir; onun esas yurdu burasıdır. Onun Hölderlin'le derinliğine ilgilenmesinde bu Sueb kimliğinin hiçbir rolü olmadığı asla söylenemez. Hölderlin'in antik dünya kültürünü özümseyerek geliştirdiği özgül üslup Heidegger'i derinden etkiler. Şairin dilinin ve düşüncelerinin zenginliği onu büyüler.

Fakat dehâsının yüksekliğine pek denk düşen Sueb kimliği yanında, Heidegger'de Alemanın melankolisi de vardır. Stuttgartlı öykücü Wilhelm Hauff'un yaşamında ve eserlerinde, üstünde yaşanılan toprağa romantik bağlılık, melankoli ile iç içe geçer. Onun melankolik öyküsü "Soğuk Kalp"

adını taşır ve öykünün kahramanları Aleman Karaorman'nın insanlarıdır. Heidegger de Sueb kimliğindeki Alemanlara özgü bu melankoliyi hissetmiş olmalıdır. Onda Sueblere özgü neş'e ile Alemanlara özgü melankoli, yine Alemanlara özgü safdil görünümlü bir kurnazlıkla birleşmiş gibidir. Burada hangi öğenin daha ağır bastığını kim ayırt edebilir ki? Bu konuda yine ancak onun yaşadığı yerlere ve bazı dışsal özelliklere bakılarak bir yargıya ulaşılabilir. O yaşamını bugüne kadar Freaiburg'da ve Karaorman'daki bir kayakçı kulübesinde geçirmiştir.

Kulübe, dağların gölgesinin vurduğu Todtnau denilen yerin yukarısındadır. Heidegger buraya çekildiğinde küçük köy henüz sessiz ve tenhaydı. Bugün turistler burayı da işgal edip fethettiler. Burada, Todtnau'da, Almanya'da okuyan Norveçli üniversite öğrencilerinin Almanya'ya soktukları bir spor, kayak sporu yapılırdı. Martin Heidegger de bu spora tutku derecesinde düşkündü. Kulübe ve çevresi bugün hâlâ tenhalığını koruyor. Düşünür burada felsefe yapmaya devam ediyor. Bir keresinde bunu şöyle açıklamıştı: "Kar fırtınası kulübenin çevresinde uğuldadığında, felsefe için en iyi zaman gelmiş demektir." Dış görünümüyle o tipik bir Aleman köylüsüdür. Güneşe karşı korunmak için beyaz püsküllü bir takke geçirir başına. Beyaz ceketi, kısa pantalonu ve tokalı ayakkabılarıyla, onu güneşli günlerde kulübesinin önünde otururken görmek mümkündür. Ufak tefek bir adamdır, gösterişsizdir, görünümüyle insanı hiç de öyle etkilemez, Hebel'in "Ren Kıyısındaki Aile Dostları"ndan çıkmış bir figür gibidir. Öyle ki romantik bir ressam, bu adamın portresini herhalde pek gönülsüzce yapardı.

Gerçekten de böyle bir portrenin gönül açıcı olacağı söylenemez. Gönül açıcı olması için, portresi yapılan kişide biraz zarafet, sevimlilik olması, portrede kendisiyle uyum içinde olan bir ruhun yüz ifadesinde yansısını bulan ferahlığının ve yalın huzurunun algılanmış olması gerekir. Bunların hiçbirisi Heidegger'de yoktur. O dış görünümüyle hiç de zarif değildir, sevimsizdir, kibirli ve somurtkandır. Aleman-Sueb karışımı bir yaşama tarzı içerisinde ve doğup büyüdüğü çevreye olanca bağlılığıyla, bu çevrenin ve bu çevre insanlarının aydınlık yönlerini de kendisinde görmemizi engelleyen bir görünüm sunar bizlere. Kendisi bu kibirli ve somurtkan görünümünün farkında değil midir? Bunu bilmek mi istemiyor acaba? Veya o kendi aydınlık yönlerini pekala bilir de bunları bizim bilmemizi mi

istemez? Ya da o tüm bunların felsefesi için hiçbir önem taşımadığına mı inanıyor?

Hayır; o hiç de “Ren Kıyısındaki Aile Dostları”ndan bir figür değildir. Dış görünümü sadece bir yanıltmacadır. O zaman onun kimi yanılttığı sorulacaktır. Kendisini mi? Kendisine bağlananları mı? Yoksa her ikisini de mi?

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALMAN FELSEFESİ VE ANAVATAN

l.

Genç Martin Heidegger’in etkisi, 1927 tarihli başyapıtı “*Varlık ve Zaman*”ın yayımlanmasından çok önceleri başladı. 19l4’de “Psikolojizmin Yargı Öğretisi, Mantığa Eleştirel Olumlu Bir Katkı” adlı çalışmasıyla yirmibeş yaşında felsefe doktoru olan genç adam, bu çalışmayla hemen kendisinden söz ettirdi. Üniversite öğrencileri 1918’de Birinci Dünya Savaşı sona erip cephelerden döndüklerinde, yenik düşmüş bir devletin topraklarına ve asla tamamlanamayacak olan bir devrime (Weimar Cumhuriyeti -çev-) geri dönmüş oluyorlardı. Tam bu sırada Alman üniversitelerinin felsefe bölümlerinde bir söylenti hızla yayılmaya başladı. Freiburg’da Edmund Husserl adında sakallı ve komik görünümlü bir felsefe profesörünün yanında, dış görünümüyle itici bir adam, genç bir asistan çalışıyordu. Bu genç adamda hiçbir şekilde bir filozof görünümü yoktu. Kendisiyle fakülte koridorlarında karşılaşıldığında, bu adamın ancak bir elektrikçi olabileceği, elektrik donatımını kontrol için ortalıkta dolaştığı söylenebilirdi. Fakat bu asistan, dış görünümüne hiç mi hiç uymayan bir şekilde, pek zorlu bir kişilik gücünden yayılan ışıklar saçıyordu etrafa. Ve Birinci Dünya Savaşından kısa bir süre sonra Alman üniversitelerinde böyle kişilere büyük ihtiyaç duyuluyordu. Hiçbir darbeyle sarsılmaz olduğuna inanılan Alman devleti büyük bir darbe yemişti. İdealler paramparça olmuş, “Avrupa’nın en kültürlü, en dâhi halkı” barbarlıkla suçlanmıştı. Bunlar “asırlık düşmanlar”ın kötü niyetli yalanları mıydı? Kin ve propaganda mıydı? Suçlamalarda bunların payı olsa bile, Almanların hiç mi kusuru yoktu? Bu kusurlar belki de Fransızların ve İngilizlerin kusurlarından da elim, hatta çok daha elim olabilirlerdi. Hata yapmak insana özgüdür. Almanların da yanılabileceğinin farkına varılması, bir dünya tablosunu parçalamıştı. Eski bir Alman atasözü şöyle der: “Doğru olanı yap ve kimseden çekinme.” Alman üniversite öğrencileri 19l4’de binlercesiyle gönüllü olarak askere yazıldıklarında ve Langemarck’da zafer kazanmamış olsalar da “Deutschland Deutschland, über alles” şarkısını söyleye söyleye öldüklerinde doğru olanı yapmamışlar mıydı? Bu gençleri Ondokuzuncu

yüzyılın en saygın, en verimli kurumlarından, Alman üniversitelerinden, cepheye saygıdeğer profesörler yollamamışlar mıydı?

Sağ kalanlar şimdi yine Alman üniversitelerindeydiler ve yanıt istiyorlardı. Onlar sadece daha hâlâ dünya çapındaki değerini koruyan Alman felsefesi ve biliminden değil, bu felsefeyi ve bilimi üniversitelerde temsil ve icra eden Alman profesörlerinden de yanıt bekliyorlardı. Fakat kimlerdi bu profesörler? Onların hizmet verdikleri kurum neydi? Genellikle Alman üniversitesi neydi?

Alman üniversitesi, Avrupa üniversite tarihi içindeki yeri bakımından bir tekne kazıntısı, bir son doğumdu ve bu Almanya'da doğum sırasında bilinen bir husustu. Karl IV., l348'de Prag'da modern bir üniversite kurduğu sırada, Paris ve Bologna, Cambridge ve Modena üniversiteleri yüzyıllık üniversitelerdi ve bir süredir Ortaçağ karakterini üzerlerinden atmışlardı. Karl IV., üniversiteyi kurmakla kendi Bohemya Krallığının" da dirayetli bir kısım insanla süsleneceğini ve böylece bilimin meyvalarına karşı giderilmez bir açlık çeken sadık uyruklarının kendi ülkelerinde de bu meyvaları yeme fırsatını bulacaklarını ve bilimi ararken artık dünyayı dolaşmalarının, yabancı halklara öykünmelerinin, ülke ülke bilim dilenmelerinin gerekmeyeceği"ni söylemişti.

Görülüyor ki Karl IV. bu gecikme hakkında hiçbir şekilde illüzyonlar içinde değildir; tam tersine o bu gecikmeden utanç duymaktadır. Diğer üniversitelerin kurulması çabuk oldu. l365'de Viyana'da, l385'de Heidelberg'de, l388'de Köln'de ve l392'de Erfurt'da yeni üniversiteler açıldı. Ondokuzuncu yüzyılda onyıllar boyunca dünyanın en iyi üniversiteleri sayılan Alman üniversiteleri, Heidelberg üniversitesi istisna tutulursa, bu ilk atılım dönemine göre oldukça "yeni" kurulmuş sayılabilirler. Bu "yeni" üniversiteler, l527'de kurulan Marburg, l558'de kurulan Jena, daha da yeni olmak üzere, l8l0'da kurulan Berlin ve l8l8'de kurulan Bonn üniversiteleridir. Bu "yeni"lere karşılık Heidegger'in asistan olarak girdiği Freiburg üniversitesi, daha l460'da faaliyete geçmişti.

Alman üniversitelerinin gelişimi tam anlamıyla istikrarlı ve sürekli bir seyir izlemiştir. Alman üniversiteleri Ondokuzuncu yüzyıla kadar yabancı üniversiteleleri hep birkaç onyıl geriden izlemişler, büyük ölçüde yabancı modelleri taklit etmişlerdir. Alman üniversite öğrencileri, aslında Yeniçağ başlarındaki tüm Avrupalı üniversite öğrencileri gibi, hiç de ince duygulara,

rafine amaçlara sahip gençler değillerdi. Onlar bilimden ve üniversiteden kaba tatminler bekliyorlardı. Kendi taşralarından kalkıp üniversite kentlerine doluşuyorlar ve herşeyden önce bu kentlerin sakinlerine rahatsızlık veriyorlardı. Tabii bu arada bu kent sakinlerine finans yönünden bağımlı olan profesörlere de. Bu gençleri bir arada tutan en kuvvetli bağ "hemşehrilik"ti. Çoğunun amacı, memleketlileriyle biraraya gelip, "biz işte şuralıyız" havasıyla, kaba saba, yontulmamış budalalık gösterileri sergilemek, memleketlerine döndüklerinde dağarcıklarında böbürlenerek anlatacakları olaylar yaşamaktı. Ondokuzuncu yüzyılda Jena'lı öğrenciler bu konuda o kadar ileri gitmişlerdi ki, Saksonya-Weimar devlet bakanı bunların üstüne gitmek zorunda kaldı: "Hemşehrilik bağlarının ve diğer bağların kökleri muhakkak ki kurutulamaz ve kurutulması gerekmez; fakat bu bağlar başka bağlar adına zayıflatılabilirler." Bakan, öğrencilerin uyması gereken kuralları sıralayan genelgesine böyle başlıyordu. Daha sonraları Goethe de bu taşralılığın üstüne gitme gereği duymuştu.

Tabii ki devlet sadece bu gibi haklı durumlarda müdahalelerde bulunmakla kalmıyordu. Mutlak monarşinin herşeye hükmettiği bir dönemde aynı devletin profesörleri de yoğun bir şekilde izlemiş olduğu, kendiliğinden anlaşılır. Filozof Christian Wolff 1723'de Halle üniversitesinde insan iradesinin önceden belirlendiği dogması (prodestinatio) üzerine dersler veriyordu. Bir dersinde bu dogmayı açıklamak amacıyla, bir Prusyalı askerin, kader öyle istemişse savaş alanında bayrağı bırakıp kaçmaktan başka bir şey yapamayacağını söylemişti. Bu, Friedrich Wilhelm I.'in hiç mi hiç hoşuna gitmemişti. Oysa Wolff bu örnekle "özgür irade"nin savunusunu yapmak istemişti. Devletin tepkisi çok sert oldu: 48 saat içinde Prusya'yı terketmediği takdirde, filozofu "idam cezası" bekliyordu. Bunun gibi, Kant'ın Prusya sansüründen çektikleri hemen akla geliyor. Fichte, "ateizm tartışması"ndan ötürü Jena'daki görevini bırakmak zorunda kalmıştı. Büyük patolog Rudolf Virchow, l848'de Berlin'in ünlü araştırma hastanesi Charite'yi terketmek zorunda kalmıştı; çünkü o l848 devrimi sırasında devrimcilerin safında yer almakla suçlanmıştı.

Üniversiteler ulusun yaşamına ilk kez ancak Ondokuzuncu yüzyıl başında girdiler. Napoleon'a karşı yürütülen savaş, üniversitelerde modern Alman ulusçuluğu duygusunun doğup gelişmesine yol açtı.

Alman üniversite gençliğinin l8l2/l3’de Napoleon’a başkaldırışı, hiç şüphe yok ki sisli Alman tarihinin en aydınlık ve zengin anlarından birisidir. İşgalci Napoleon’a karşı tinsel/düşünsel yönden silahlanma ihtiyacı, Alman idealizmini besleyip büyüttü. Bu felsefe, Kant’tan başlayıp Fichte ve Schleiermacher üstünden Schelling ve Hegel’e kadar, cesur, kendi içinde çok değişik düşünce alanlarını içerecek genişlik ve görkeme, güç, derinlik ve güzelliğe sahip bir felsefeydi. Fakat bu felsefe aynı zamanda tüm görkemine rağmen bir konstrüksiyondu ve onun bir konstrüksiyon olduğu ve en önemlisi doğruluğu, nasyonalist duygular içinde gözardı ediliyordu. Çünkü bu felsefe, Avrupa’yı fethe çıkmış bir adamın baskısına, iktidar ve güç iddiasına karşı savaşmak konusunda, Avrupa’nın yarısını, özellikle gençliği kendisine çekecek kadar güçlenmişti. Ne var ki bu felsefe, Napoleon’a karşı savaş kazanıldıktan sonra, içerdiği şovenizmden uzak yaşam görüşü dolayısıyla, küçük devletlere ayrılmış Almanya’da bir ulusal devlet kurmak için arayışlarını sürdürenlerin gözünde yeterince güçlü değildi. O sanki misyonunu tamamlamış gibiydi. l8l5’den sonra Alman üniversiteleri üzerinde Alman devletinin baskı dönemi başladı. Öğrencilerin “şüpheli” eylemleri durumu daha da ağırlaştırıyordu. Yetenekli komedi yazarı Kotzebue (bir Rus ajanı ve Alman ulusçuluğunu parçalamaya çalışan birisi sayılıyordu) l819’da teolog Sand tarafından bıçaklanmıştı. İdeializmin en büyük düşünürü, Prusya devletinin Berlin’deki felsefi sözcüsü Hegel bile, bu genel baskı ve şaşkınlıktan nasibini almaktan kurtulamamıştı.

Bazan tek bir kurumun direnişinin bir ülkenin tarihini etkilediğine pek çok tarihsel örnek verilebilir; hele bu kurum üniversite ise. Alman üniversitesi l8l5’den sonraki baskı döneminde ısrarlı bir muhalefet gerçekleştirmiş olsaydı, ülkesini ve dünyayı Wilhelm’in devletinden ve Alman şovenizminden belki de kurtarabilir, kendi ulusuna bir başka Almanya için örneklik edebilirdi. Üniversite direnmedi. Bunun çok değişik fakat değişik olduğu kadar birbirine bağlı iki nedeni vardı. Birincisi şuydu: Alman üniversitesi başarısız l848 devriminden sonra kendisini toparlayabilmek için politikanın kendisini fazla rahatsız edemeyeceği bir sükunete ihtiyaç duyuyordu. Çünkü aslında hiç de doğru olmamakla birlikte, Alman üniversitesi Almanya’nın kaderi üzerinde geçmişte oynadığı rolün kaybolmuş olduğu duygusuna kapılmıştı. İkinci neden pek trajik ve pek anlaşılabilir bir nedendir. Alman üniversitesi, Alman halkı üzerindeki güçlü etkisini, idealizm felsefesi ve romantik edebiyat sayesinde elde

etmişti. Oysa ilerleyen onyıllarda şu görüldü ki, modern doğa bilimleri için idealist ve romantik düşünce sadece birer ayak bağıydılar. Özellikle Fransa ve İtalya'da modern doğa bilimleri hızla gelişmeye başladıkları sırada, Alman araştırmacıları kendilerini karışık, anlaşılması güç romantik spekülasyonlar içinde kaybetmiş haldeydiler. Yüksek derecede bir doğa bilimcisi olduğu şüphe götürmez olan Goethe bile, doğaya bir mikroskobun ardından bakmayı reddediyordu. Çünkü Goethe'ye göre mikroskop gerçek dünya algısını bozan, çarpıtan bir şeydi. Örneğin Fransız tıbbı daha Ondokuzuncu yüzyıl başında Corvisart ve Pinel'le birlikte modern tıbbın iki büyük adına sahipken, Almanya'da romantik hekim Carus, sağlıklı durumdan hastalığa geçişi Schelling'in bilinçsizlik felsefesine dayanarak açıklıyordu.

Genç öğrenci kuşağının özgür araştırma yapmasını gitgide engelleyecek kadar dar kalıplar içine sıkışan bu yaygın ve egemen idealist-romantik anlayışa, bu daralan çembere karşı duyulan öfke, günden güne artıyordu. Genç doğa bilimciler Avrupa'da bilimsel araştırmanın Almanya'dan çok daha ileri düzeyde olduğunu gördükçe, daha da sinirleniyorlardı. Sadece buradan bakıldığında bile, o sıralarda felsefeye, tin bilimlerine ve romantik edebiyata karşı gelişen horgörüyü anlamak mümkündür. Yüzyılın sonlarına doğru idealist felsefe ve romantizmin işgali altındaki Alman üniversitesi, halk üzerindeki etkisini zaten büyük ölçüde kaybetmişti.

Alman üniversitelerinin doğa bilimlerinde dünya çapında bir yükselişe geçişi, idealizm ve romantizme karşı duyulan bu öfke ve kin içinde gerçekleşmiştir. İdealizmin ve romantizmin hükmü altındaki eskinin etkili üniversitesi, politik bir üniversiteydi. Doğa bilimlerinde yükselişe geçen üniversite ise artık ulusla filan fazla ilgilenmiyordu; o politik bir üniversite değildi. Ondokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında doğabilimci anlayışın ağır basmaya başladığı bu yeni üniversite içinde, ne var ki, bir Alman akademisyen politik konularda şaşırtıcı ölçüde bilgisiz ve deneyimsiz birisi olup çıkmıştı. Çünkü üniversite onu zaten politik konulara duyarlı bir Alman yurttaşı olarak yetiştirmemişti ve şimdi ondan sadece kendi uzmanlık alanıyla sınırlı bir hizmet bekliyordu. Ateşli bir düşünür, bir romantik olan eski Alman akademisyeninin yerini, dış dünyaya biraz kapalı, soğuk bir bilgin almıştı. Hocalar ve öğrenciler, ülkeyi Birinci Dünya Savaşına sürükleyen Wilhelm iktidarının şovenizmini sorgulamak gibi bir ihtiyaç içinde görünmüyorlardı. Zaten politikacılar da onlara pek bir şey

sormuyorlardı. Sorsalardı bile, onların politik konularda fikir beyan edecek halleri pek yoktu. Oysa şimdi, 1918'de, cepheden geri dönen bir üniversite mensubu, bilgisizliğinin ve aymazlığının farkına varmıştı. Savaştan ağır yaralarla çıkmış olan Almanya'da Alman üniversitesi eski politik rolünü yeniden üstlenme gibi bir şansa sahip olduğunun farkında mıydı acaba? Alman üniversitesi daha iyi bir ulus projesi için üniversite duvarları içinde daha etkin ve uyarıcı bir rol oynayamaz mıydı? Ve felsefe bir kez daha (tıpkı l8l3'de Napoleon'un elinden kurtardığı gibi) vatanı kurtaramaz mıydı?

2.

Alman akademik felsefesinin durumu, özellikle yüzyılımızın başında, diğer disiplinlerin durumuna göre hiç de parlak değildi. Bir kısım felsefe hocası doğa bilimlerinin kibirli ve görkemli hakimiyeti önünde felsefe adına ödünler veriyorlardı. Felsefe hızla bu yeni felsefe beylerinin elinde, "doğa bilimlerinin artıklarından beslenen" bir konuma sokuluyor, kendisini doğa bilimlerine uysalca uyarlamaya çalışıyordu. Hatta öyle ki, felsefe doğa bilimlerinin periferisinde kalmaktan pek sıkıntı duyar gibi görünmüyordu. Bu durumu görmüş olsalardı, herhalde Schelling ve Hegel mezarlarında ters dönerlerdi. Bu doğabilimci filozofların yanında bir başka filozof grubu da, büyük idealist filozofların hatalarını göstermekle meşguldüler. Bu filozoflar, Yeni Kantçılar, bununla birlikte hiç olmazsa bilgeleri Kant'a dayanarak, akademik bir öğretim alanı olarak "felsefe"yi kurtarmaya çalışıyorlardı. Bunların arasında Windelband ve Rickert, Cohen ve Cassirer, Almanya'nın en güçlü ve en entelektüel donanıma sahip kafalarıydılar. Fransa'da Charles Renovier, İtalya'da Carlo Cantoni ve Erminio Juwalta, bu Yeni Kantçı hareket içinde felsefe yapıyorlardı. Öbür yandan Alman filozofları arasında küçük bir grup, Aristoteles ve Aquino'lu Thomas'dan hareketle Kant'a, Yeni Kantçılara ve psikolojistlere karşı bir muhalefet içinde yavaş yavaş ön plana çıkmıştı. Heidegger'in lisedeyken kitaplarını okumaya başladığı Brentano da bunlar arasındaydı.

Fakat bu dönemde en önemli akademik felsefe, hiç şüphesiz Dilthey'ın ve öğrencilerinin yaşama felsefesiydi. Dilthey felsefenin pozitif doğa bilimleriyle rekabet etmesinin gerekmediğini, hatta aynı felsefenin, araştırdığı takdirde, doğa bilimlerinin özünü eleştirel olarak ortaya koyabileceğini açıkça belirten ilk Alman felsefe profesörüydü. O,

eserleriyle, tin bilimlerini doğa bilimleri önünde müstakbel bir çöküşten kurtarmıştı. Dilthey, "yaşamanın rasyonel yoldan temellendirilemezliği" teziyle, tin bilimlerini, kendilerini ratio ile ve doğa bilimlerine özgü pozitif ve pozitivist yöntemsellikle sınırlandırmaktan da kurtarmış oluyor, onlara özerkliklerini verdiği gibi, felsefeyi de doğa bilimlerinin vesayetine sokma girişimlerine güçlü bir karşı çıkış gerçekleştiriyordu. O şöyle diyordu: "Benim felsefemin temel düşüncesi, tahrif edilmemiş, esas ve tam deneyimin felsefeye şimdiye kadar asla temel oluşturmadığı, dolayısıyla felsefenin gerçekliği tam ve bütün olarak asla ele alamadığıdır." Dilthey'a göre doğa bilimleri, insanın algı, sezgi, duyum, duygu, yönelim, heyecan, haz, acı ve diğer tüm "yaşam bağları" içinden sadece "duyum" ve "algı" ya dayalı bir deneyim kavramına başvurarak çalışmakla, bizzat "deneyim"i ve dolayısıyla gerçekliği tahrif etmiş oluyorlardı. Bu hususu da doğa bilimlerinin kuyruğuna takılan bir felsefe yapma tarzı değil, tüm kapsamıyla "gerçek deneyim"den hareket eden bir felsefe yapma tarzı ortaya koyabilirdi. Ve "tahrif edilmemiş gerçeklik"i de ancak tin bilimleri ve felsefe konu edinebilirlerdi; doğa bilimleri değil. Böyle bir "tahrif edilmemiş gerçeklik"in bilgisi için gerekli olan bağımsız bilgi kategorilerinin nasıl bulunacağı ise, Dilthey'ın yoğun bir şekilde üzerinde durduğu, fakat tatmin edici bir şekilde çözemediği bir problemdi.

Yine de Dilthey'ın devrimci tezleriyle birlikte, ilk kez, felsefenin tehlikelerden arınmış olmasa da, kurtulabileceği öngörülmüş oluyordu. Fakat Dilthey'ın tezleri, kendisi de bir akademisyen olmasına rağmen, Alman akademik felsefesinden çok üniversite dışında ilk olumlu etkilerini yapmışlardı. Ondokuzuncu yüzyılda felsefenin asıl devrimcileri, Dilthey'ı istisna tutacak olursak, profesörler çevresinin dışındaydılar ve profesörler bunlara pek dikkat etmiyorlardı. Almanya'da Feuerbach, Marx, Nietzsche, Fransa'da Bergson, Danimarka'da Kierkegaard gibi filozofların sundukları ve dünyanın değişmesi gerektiğine ilişkin büyük düşünceler, 1918'de Alman akademik felsefesinde hemen hiçbir ağırlığa sahip değillerdi. Hatta bu filozofların bir kısmı akademisyenler arasında ciddiye bile alınmıyordu. Çünkü bu "fikir üreticileri", akademik kürsü sahibi değildiler. Bunlar ancak "felsefe amatörü" sayılabilirlerdi. Martin Heidegger'in en büyük hizmetlerinden birisi, felsefe hocalığının, akademisyenliğinin sağladığı tüm imkan ve itibarla ve üniversite içinden veya dışından geldiğine bakmaksızın

felsefi bilgiyi korumaya yönelik tutumuyla, bu büyük adları Alman felsefesine ve kısmen dünya felsefesine iyice kazımak olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı bittiği sırada Heidegger'in önünde felsefi bilgiyi korumaya ve genellikle felsefeyi kurtarmaya yönelik bir misyon duruyordu. En azından o sırada ona şurası çok açık geliyordu ki (eğer Almanya için bir kez daha mümkün olacaksa), ülkenin felsefe yoluyla kurtarılması, artık tek başına ne Yeni Skolastikçilerle ve ne de kılı kırk yaran Yeni Kantçılarla mümkün olabilirdi.

"*Psikolojizmin Yargı Öğretisi*" adlı doktora tezinin son sayfalarında Heidegger, şahıssız (impersonal) ve varoluşsal yargılar ayırımından söz eder ve bu ayırımla ilgili olarak şu örneği verir: "Örneğin bir manevra sırasında bir arkadaşımla birlikte bir topçu birliğinin arkasına sızmak üzere koştuğumuz sırada, birdenbire bir top gürültüsü duyduk ve ben arkadaşıma 'çabuk ol, şimdi patlayacak!' diye haykırdım. İşte infilâk sesinin ne olduğu burada tamamen belirlenmiştir. Yargının anlamı infilâk sesindedir."

Burada sorun Heidegger'in yargılar arasında yaptığı ayırımın ve verdiği örneğin doğruluğu veya yanlışlığı değildir. Tek başına verilen örneğin kendisi, hiç de bilinçsizce yapılmış gibi görünmeyen bir ironi taşır ve dikkatimizi şuna yöneltmeye yarar: Burada, ateş açan topçu birliği gibi böylesine savaşa ilişkin bir örnek kullanan genç doktora öğrencisi, daha sonraları Alman gençliğini Führer'e sadakate ve halk ve vatan için fedakârlığa çağıran filozof, ne 19l4'den 1918'e ve ne de 1939'dan 1945'e kadar savaşa katılmıştır. Bu, Almanya gibi bir ülkede bir erkek için küçük düşürücü bir durumdur. Hele Heidegger'in askere alınmak bakımından Birinci Dünya Savaşının başında oldukça genç, 1939'da ise hiç de fazla yaşlı olmadığı düşünülürse. Ayrıca Alman resmi makamlarının genç filozofu doçentlik tezine başlamış olması dolayısıyla veya felsefi dehâsını dikkate alarak rahat bırakmış olduklarını kabul etmek de yanlış olur. Örnekler bunun tersini gösteriyor: Genç ve çok yüksek yeteneklere sahip felsefe profesörü Emile Lask için o sıralarda Heidelberg'de felsefe fakültesinde bir boş kadro nedense bulunamamıştı. Lask 19l5'de cephede öldü.

Heidegger'in Birinci Dünya Savaşıyla herhangi bir şekilde ilgilendiğine işaret eden bir şey de yoktur. Gençliği boyunca sporla uğraşan, kayak

sporunu hakkında ders verecek kadar seven ve iyi bir kayakçı olan bu sağlıklı adam, cephede savaşmak için nedense pek zayıf bulunmuştu.

Heidegger'in savaş sırasında böyle geri plana çekilmesini kendi açısından "kariyer yapma" kaygısıyla mazur göstermek de güçtür. Çünkü akranları doktora öğrencileri ve diğer genç meslektaşları cephede savaşırlarken, o çalışmalarına devam edebilmiş ve 19l6 yılında "*Duns Scotus'un Kategori ve Anlam Öğretisi*" adlı doçentlik tezini tamamlamış, Alman üniversiteleri için çok kısa sayılabilecek bir süre içerisinde, doktorasından iki yıl sonra Freiburg'da privat doçent[7] olmuştur.

Bununla birlikte doçentlik tezinin önsözü, Heidegger'in cephedeki arkadaşlarını unutmadığını gösterir. Önsözde, tezin Heinrich Rickert'in yanında ve onun "değerler felsefesi" çerçevesinde yapıldığı açıklandıktan, Heidegger'de pek ender rastlanan bir ifadeyle araştırmanın "güçlü kişilerin ortaya koymuş oldukları düşüncelerden esinlenerek problemleri kapsamlı bir şekilde ele alma cesareti"ni göstermiş olduğu belirtildikten ve kendisini "yüreklendirenler"e teşekkür edildikten sonra; şunlar eklenir: "Burada, uzaklarda bir asker mezarında yatan birisini, Emile Lask'ı ve onun felsefi yaratımını, en içten düşüncelerle ve şükranla anmayı bir borç biliyorum."

Burası Heidegger'in savaş sırasında az sayıdaki sevgili arkadaşları ve meslektaşlarıyla ilişkilerini ayrıntılarıyla serimleme yeri değildir. Burada dikkat çeken husus, yukarıdaki sözlerin onun eserlerinde yer alan pek az sayıdaki kişisel ifadelerden birisi olmasıdır. Onun bu türlü kişisel ifadelerinde (çoğunlukla ithaflarında) herşeyden önce tumturaklı bir lâf kalabalığı ile basitliğin çok özel bir karışımı göze çarpar. Genç Emile Lask'ın "asker mezarı" Freiburg'dan hiç de öyle "uzakta" filan değildir. (Lask doğu cephesinde, Galiçya'da ölmüştü.) Bununla karşılaştırıldığında, Birinci Dünya Savaşı sırasında Alman askerleri Finlandiya'da ve Ukrayna'da, Kilimanjaro eteklerinde ve Çingto'da da yaşamlarını kaybetmişlerdi ve üstelik onların ardından resmi makamlarca onların hep "yakında" oldukları söyleniyordu. Fakat resmi makam ağzı bir yana, "uzakta" sözü Almanya'da savaş, meydan savaşı, ölüm ve mezara ilişkin çağrışımlarla yüklü bir söz olarak sık sık kullanılır. Bu nedenle Heidegger'in kullandığı "uzaktaki asker mezarı" sözleri, bir Alman okuyucusunu her zaman duygulandıran bir deyimdir. Tabii Heidegger'in bu

deyimi kullanmasında, bilinçsizce de olsa tipik bir halk kurnazlığı da rol oynamış olabilir.

19l4 yılına ait doktora tezinin oldukça kısa, pek alçakgönüllü önsözünde şunlar da vardır: Yazar, doktorasını yöneten hocasına, "doktora babası"na, sadece bu yönetme görevini üstlenmiş olmasından ötürü değil, hatta daha fazlasıyla "kalben hissettiği bir ihtiyaç ve görev" dolayısıyla da teşekkür eder. Kendisi profesör Rickert'e "tam bir şükranla borçlu" kalacaktır. Heidegger sık sık ve severek ithaflarda bulunmuştur. Tarihçi Finke'ye, kendisinde "cömertçe bir anlayış göstererek tarih sevgisi"ni geliştirdiği için teşekkür etmiştir. "Konuşma ve Makaleler"ini "biricik kardeş"ine ithaf etmiştir. Doktora tezi, fazla duygusal tonda olmamakla birlikte şükran sahibi bir evlâda yaraşır şekilde "aileme" ithaf edilmiştir. Üstelik Heidegger'in aynı eseri birden fazla kişiye ithaf ettiği de olur. Doktora tezinde önce ailesine ithafta bulunduktan sonra, hocası Rickert'e de "en yüksek şükran ve saygılarla" ithafta bulunur. "*Varlık ve Zaman*"ı Husserl'e ithaf eder. Daha sonraları filozofun iltifat ve teveccühüne mazhar olanlar arasında Max Scheler, Hans Carossa, Ernst Jünger de vardır. "*Düşünmek Ne Demektir*?" adlı 1954 tarihli çalışma, "altmışıncı doğum gününde sadık eş"e ithaf edilir.

19l4 tarihli doktora tezine dönelim: Pek az sayıda basılmış olan tezde, kısa fakat ilginç bir döküman vardır: Heidegger'in biyografisi. Alman doktora öğrencileri o zamanlar (ve bugün de) tezlerinin arkasına kısa bir biyografi eklemek zorundaydılar. Bu biyografi şüphesiz ayrıntılara yer vermezdi; fakat genç akademisyenlerin nerelerde okuduklarının ve nasıl bir eğitim aldıklarının değerlendirilmesini yeterince sağlardı. Heidegger'in bu zorunluluğu yerine getirirken biyografisini nasıl kısaca geçiştirdiğine bakılırsa, bu işten hiç memnun olmadığı açıkça anlaşılır. O daha yirmidört yaşındayken bile kendisi hakkında konuşmaktan hoşlanmamaktadır. Bununla birlikte bu onbir satırlık kısa biyografi, yine de Heidegger'in kendisi hakkında yazdığı en uzun yazılardan birisidir. Bu nedenle bu biyografiyi buraya olduğu gibi almakta yarar vardır:

"Ben, Martin Heidegger, Messkirch'de (Baden) 26 Eylül l889'da doğdum. Her ikisi de katolik mezhebi mensubu olan zangoç ve fıçı ustası Friedrich Heidegger ve eşi Kempf doğumlu bayan Johanna'nın oğluyum. İlk ve ortaokulu doğduğum yerde okudum. 1903'den 1906'ya kadar önce

Konstanz lisesinde, ikinci sınıftan itibaren Freiburg'daki Berthold lisesinde lise öğrenimi gördüm. Olgunluk diplomasını aldıktan sonra (1909) başladığım Freiburg üniversitesindeki yüksek öğrenimimi, sözlü doktora sınavına kadar sürdürdüm. İlk sömestrelerde teoloji ve felsefe derslerine katıldım. 19ll'den itibaren öncelikle felsefe, matematik ve doğa bilimleri derslerini izledim. Son sömestrede tarih derslerine de katıldım."

Bu biyografi üzerinde sadece pek açıkça sırıtan kuruluğundan ötürü durmak gerekli değildir. Bu biyografiyi bilmek, daha çok, Heidegger'in gençliği üzerine yazılmış bol satışlı piyasa kitaplarındaki yanlışların gösterilmesi bakımından önemlidir. (Heidegger'in kendisi bu kitaplardaki yanlışları düzeltmeye hiç kalkışmadı.) Örneğin bu kitaplarda onun lisenin tamanını Konstanz'da okuduğundan, yüksek öğrenimini Freiburg ve Heidelberg üniversitelerinde tamamladığından söz edilir. Üstelik bu piyasa kitaplarının yazarlarından çok daha ciddi olmaları gereken profesörlerin, meslektaşları Heidegger hakkında bildirdiklerine bakılırsa, Heidegger kağıt üzerinde Rickert'in yanında doktorasını yapmış görünmekle birlikte, fiilen katolik filozof A. Schneider'in yanında çalışmıştır. Bunun gibi doçentlik tezinin sorumlu hocası da Rickert olarak görünmekle birlikte, o tezini Husserl'in yanında hazırlamıştır. Oysa Heidegger'den, felsefe el kitaplarının yazdıkları gibi, bu dönemde Husserl'in öğrencisi olarak söz etmek, en azından problematik görünmektedir. Şüphe edilmesi mümkün olmayan husus şudur ki, Heidegger Husserl'i ilk kez tanıdığında yirmiyedi yaşındaydı ve doktora ve doçentlik tezlerini vermiş bulunuyordu. Genç doçentin daha sonra Husserl'in fenomenolojisinden derinliğine etkilenmiş olması, tamamen başka bir konudur. Bu yanılgı konusunda bir çok belge arasında yalnızca Arthur Hübscher'in "*Çağımızın Düşünürleri*" adlı kitabını burada anmakla yetinebiliriz.[8] Hübscher'in kitabı altmışiki filozofun portrelerinin oldukça berrak bir dille ve popüler bir üslupla çizildiği bir kitaptır ve haklı olarak tam bir başvuru kitabı olmuştur. Fakat kitapta Heidegger'in yaşam kronolojisi şöyle verilmektedir: "Martin Heidegger... orta ve yüksek öğrenimini (!) Freiburg'da yaptı.(!) 19l3'de Rickert'in yanında doktora (!), 19l6'da Husserl'in yanında doçentlik tezlerini tamamladı .(!)..." Üç veride dört hata. Gerçekten şaşırtıcı.

Bu gerçekten de şaşırtıcıdır. Fakat Heidegger'in Heinrich Rickert'in yanında doktorasını ne şekilde yapmış olduğu da açıklanmaya muhtaçtır. Olay şöyle geçmiş olabilir: Aslında Heidegger gençliğinin en belirgin

felsefi atılımını Heinrich Rickert'e borçludur. Kağıt üzerinde "doktora babası"nın Rickert görünmesine rağmen, o fiilen daha az önemli bir hocayla, A. Schneider'le çalışmayı tercih etmişse, bu tercihte Schneider'in mezhebi rol oynamış olabilir. Katolik Heidegger için katolik filozof Schneider yanında doktora çalışması yapmak çok daha elverişli görünmüş olabilir.

Heinrich Rickert, Alman yeni Kantçılığının bir büyük, belki de en büyük kafasıydı. Herşeyden önce fiziğiyle çok etkileyici bir görünüme sahipti. O, aslan yelesini andıran saçlarıyla bir tiran, öğrencilerine komuta eden bir generaldi. Meslektaşları, arkadaşları ve öğrencileriyle küçük dersanelerde, odalarda bir araya gelirdi. Onda açıklık yer ve geniş mekan korkusu (agorafobi) vardı ve üniversitenin büyük amfilerinde ders vermekten kaçınırdı. Seminerlerini özel olarak tutulmuş bir evde yapardı. Bu seminerlere profesörler, enstitü müdürleri ve üst sınıflardan birkaç öğrenci katılırdı. Bugün Los Angeles üniversitesinde felsefe profesörü olan Ludwig Marcuse, onun bu seminerlere insanları nasıl kabul ettiğini şöyle anlatıyor: "Seminere kabul edilmemi rica ettiğimde, beni, kürsüsünde heybetle oturan kibirli bir yargıç edasıyla sorguya çekti. Sadece büyük numaralı iki gözlük camı ve başı çepeçevre sarıp omuzlara dökülen inanılmaz gürlükte saçlar görüyordum. Sadece bir sömestre için bir sandalyenin kenarına ilişip semineri izlemek istiyordum. Rickert bu imkanı ancak genç ve yetenekli privat doçentlerine ve birkaç figürana bağışlıyordu. Onun 'Bilgi Nesnesi' ve 'Doğabilimsel Kavram Kurmanın Sınırları' adlı eserleri, kafamın içinde birikmiş olan tüm problemleri bir anda kafamdan söküp atmıştı. Çünkü Rickert komuta ediyordu, problemler hakkında kendisine asla soru sorulamıyordu. Kör bir parti militanı olup çıkmıştım: Güney-Batı ekolünden bir Yeni Kantçı. Hoşgörüsüz, boyuna tartışan bir ukalâ, inatçı bir keçi haline gelmiştim. Kendimi bir misyoner gibi hissediyordum ve arkadaşlarımı doğru yola döndürmeye gayret ediyordum. Ama hangi doğru yola? Rickert'in berrak bir şekilde açıkladığı 'değerler sistemi'ne. Sonradan açığa çıktı ki, Heinrich Rickert bu sistemi 1930'lu yıllarda ideolojik bir içerikle doldurmuştu aslında. Oysa o sırada, 19l4'de, ben Yeni Kantçılığın bu keskin zekâlı skolastikçisinin kurduğu düşünsel diktanın boyunduruğu altındaydım. Rickert'in seminerleri dünyamın merkeziydi."

Bu gösterişli, insana saygı telkin eden insan ve filozof, Heinrich Rickert, l863'de doğdu. Kendisiyle aynı adı taşıyan ve ulusçu liberallerin sol

kanadının lideri, l884’den itibaren de “Özgür Düşünce Birliği”nin başkanı olan ünlü politikacının oğluydu. Oğul Heinrich Rickert l894’den itibaren Freiburg, 19l6’dan sonra Heidelberg üniversitelerinde görev yaptı. Wilhelm Windelband’la birlikte Yeni Kantçı Baden Okulu’nun (veya: Güney-Batı Almanya Yeni Kantçı Okulu) en önemli temsilcisi sayılır ve “değerler felsefesi”nin kurucusudur. O, insan yaşamının, pratikte varolmayan fakat ideal olarak mutlak geçerliğe sahip değerler altında yönlendirilmesini talep etmiştir. Rickert doğabilimsel bilginin göreceliğinden insan yaşamı için gerekli saydığı göreceli olmayan değerlere hiçbir geçişin olamayacağını söylüyordu. İnsan yaşamı söz konusu olduğunda, bilimsel bilginin karşısına güçlü, rasyonel olarak temellendirilmiş bir etiği koymak gerekiyordu. Burada felsefe, ana tema olarak, bir ahlâksal buyruğun yeniden konumlanmasını üstlenecek (her ne kadar bu buyruğun içeriğinden asla söz edilmese de), değerlerin bilim içinde görecelileştirilmesine karşı bir set oluşturacaktı. O sıralarda Almanya’da felsefe sistemlerinden bir bezginlik ve sistemci düşünmeye karşı bir şüphe, oldukça yaygınlaşmıştı. Buna karşılık Rickert’de felsefe sistemi kurmaya doğru şiddetli bir arzu vardı. Rickert, Dilthey’ın tin bilimleri ile doğa bilimlerini birbirinden ayırmasını, felsefenin doğa bilimlerinin tahakkümünden kurtulması bakımından önemli görüyordu. Felsefenin artık bilgi nesnesiyle değil, bizzat özneyle, ama sadece bilgi öznesiyle değil, değer varlığı olarak bir değere yönelen özneyle ilgilenmesi gerekiyordu. Rickert’in bu “bir şeye yönelen özne” düşüncesi, Husserl’in fenomenolojisine doğrudan giden bir yol açmıştır. Rickert’e göre felsefe, doğa bilimlerinin tek yanlı duyumculuklarına ve pragmatizm kokan realizmlerine karşı, değerlerin düşünülür (intelligibl) dünyasını konu edinecek ve bir metafiziksel varlık talep edecektir. Hep birbiri karşısına konulmuş olan değer ve gerçeklik, böyle bir metafiziksel varlık tasarımı altında bir araya getirilebilirlerdi.

O sıralarda Rickert’in etkisi büyük oldu. Fakat bugün biliyoruz ki, bu etki filozofun felsefesinden çok kişiliğinden kaynaklanmıştı. Bu, filozofun bugün hâlâ varolan fakat hayli azalmış olan etkisini, Freiburg’daki kürsüsünü kendisinden devralan Edmund Husserl’in Alman ve Avrupa felsefesinde sürüp gitmekte olan etkisiyle şöyle bir karşılaştırmakla hemen açığa çıkar. Husserl’in felsefesi ölümünden sonra da, üstelik eserlerinin uğramış olduğu politik yasaklamalara rağmen, günümüzü etkilemeye

devam ediyor. Buna karşılık Rickert 1936'da öldüğünde, felsefesinin önemli bir kısmı da ölmüştü.

Bununla birlikte, Heidegger'in özellikle erken dönem çalışmalarında Rickert'in felsefesinden bazı etkiler tabii ki vardır. Bize göre Rickert'in görkemli kişiliğinin Heidegger üzerinde bıraktığı kişisel etki, felsefesinin etkisinden çok daha önemlidir. Heidegger, düşünsel alanda sınırsız kibir ve azameti, muhaliflerine karşı hoşgörüsüzlüğü, Rickert'in seminerlerinde öğrenmiş olamaz mı? Rickert'in karşısındakini yıldıran, sindiren kibrini ve otoritesini o da kapmış olmasın? O da kendisini anlamayanları aynı kibir ve azametle cahiller olarak görmemiş midir? Rickert'in seminerlerinde hocaya eleştirisiz bir tapınma söz konusuydu. Heidegger de daha sonraları öğrencilerinden aynı şeyi talep etmemiş ve ancak kendisine bağlananlara lûtfedercesine ilgi göstermemiş midir?

Büyük filozoflar tiran olmak zorunda mıdırlar? Her ne kadar Heidegger'den çok daha nazik, incelikli ve ironik bir tarzda da olsa, Sokrates de bir tiran değil miydi? Oysa Aristoteles hiç de tiran değildi. Aquino'lu Thomas'ın alçakgönüllülüğünden, kibirden uzak sade kişiliğinden hep söz edilir. Descartes'ta utangaçlık, çekingenlik ve sıkılganlık ile herşeyle ilgilenen bir dünya adamı olmanın çok ilginç bir karışımından söz edildiğini biliriz. Kant'ın yaşamında da eserinde de tiranca bir şeyler bulmak mümkün değildir. Buna karşılık Fichte su katılmamış bir tirandı. Hegel, hele yaşlılığında, Fichte'den hiç de aşağı kalmamıştır. Görünen odur ki, durum filozoftan filozofa değişiyor.

Fakat Heidegger, herşeyden önce, Rickert'ten daha etkili bir adamdan, Edmund Hussserl'den, onun yaşamı ve eserlerinden almış olduğu etkiler hatırlanmadan düşünülemeyecek olan birisidir. Husserl oniki yıl önce Rickert'ten devraldığı Freiburg'daki kürsüsünü 1928'de Heidegger'e bıraktığı sırada, Heidegger'in, hocası Husserl ile on yılı aşan bir arkadaşlığı vardı. O, en önemli eseri "*Varlık ve Zaman*"ı hocasına ithaf etmiştir. Bu arkadaşlığın daha sonra bozulması, hele "*Varlık ve Zaman*"ın 1933'den sonraki baskılarında Heidegger'in hocasına yaptığı ithafı kitabından çıkarmış olması (Husserl Yahudiydi), hiç şüphesiz en ılımlı terimle hiç de güzel olmayan şeylerdir. Bu, konuyla ilgilenen herkesin bildiği bir şeydir ve bu nedenle bu konuya biraz daha ayrıntılı olarak değinme iznini kendimize verebiliriz.

Edmund Husserl, Heinrich Rickert'ten tamamen farklı bir adamdı. Rickert insanın üzerinde ezici bir etki bırakırdı; Husserl ise kendi halinde, ufak tefek bir adamdı. Rickert görkem ve saygı uyandıran bir figür iken, Husserl kelebek gözlüğüyle masasına eğilmiş, "uçuşan kağıtlar" arasına gömülmüş bir profesördü. Rickert bir fin de siécle (yüzyıl sonu -çev-) adamıydı; majestelerine yaraşır görkemli fiziğine cuk diye oturan bir top sakalı vardı; Husserl'in sakalı ise küçük, sivriydi. Rickert'in gür saç ve sakalıyla karşılaştırıldığında, Husserl'in az saçlı açık alnı ve keçi sakalı insanda acıma duygusu uyandırırdı. Yine de Rickert'le karşılaştırılmadığında, Edmund Husserl'in de fiziği, şöyle bir bakıldığında pekala biraz etkileyici bile sayılabilirdi. Husserl, kendisi için önemli saydığı şey üzerinde, başka hiçbir şeyle ilgilenmesine fırsat vermeyen bir tutkuyla, engel tanımaz bir çalışma hırsıyla yoğunlaşırdı. Ve o sadece kendi fenomenolojisini önemli sayardı. Dinleyicilerini hemen her zaman ikna ederdi. Rickert'in agorafobisine karşılık o, derslerini üniversitenin en büyük dinleme salonunda, auditorium maximum'da verirdi. Bir yer bulmak isteyenler, ders başlamadan çok önce, sabahın köründe orada olmak zorundaydılar. Husserl yüksek sesle, bazan bağırırcasına konuşurdu ve dersini önemli gördüğü yerlerde canlı ve etkileyici jestlerle sürdürürdü.

Şüphesiz Husserl de kendi değerinin farkındaydı. Kendi felsefesini öyle zor bulurdu ki, auditorium maximum'da kendisini bir dinsel törendeymişcesine huşûyla dinleyenlere arada sırada "oh olsun" dercesine, büyük bir ihtimalle düşüncelerini anlamadıklarını ironik bir şekilde söylerdi. Buna rağmen dinleyicileri derslere gelmeliydiler; çünkü Husserl'e göre felsefenin içine düştüğü ikilem ancak ve sadece kendisinin fenomenolojik yöntemiyle sona erdirilebilirdi.

Edmund Husserl, l859'da Mähren yakınlarındaki Prossnitz'de doğdu. Önce matematik öğrenimi gördü ve ilk büyük çalışmasını "*Sayı Kavramı Üzerine*" adıyla yayımladı. Bu sırada Halle'de privat doçentti. 1906'da Göttingen'de profesör oldu, 19l6'da Freiburg'a geçti, 1928'de emekli oldu. Husserl'in dikkatleri kendi üzerinde toplayan eseri "*Mantıksal Araştırmalar*", önce 1900-190l'de yayımlandı ve 19l3-192l arasında yeniden gözden geçirilmiş baskıları yapıldı. Husserl felsefeye Franz Brentano tarafından yönlendirildi. Brentano'nun psikolojizmi reddedişi Husserl'i çok etkilemişti. Husserl de, Brentano ve Rickert gibi, felsefenin kurtuluşunu epistemolojik bir refleksiyon içinde özneye yönelmekte

buluyordu. Onun “fenomenoloji”sinin özünü iki düşünsel adım belirler: l. Deneyim dünyasının paranteze alınması (indirgeme), 2. bilincin paranteze alınması. Böylece geriye sadece bilincin çeşitli edimlerinin “salt öz”ü kalır. İşte fenomenolojinin görevi, salt öz halindeki bu bilinç edimlerinin analizidir. Bu analizle bu edimlerde bazı bilgi yasalarının öngeldiği gösterilir. İlk adım öznenin kendisine, ikinci adım şeylerin kendisine yönelmektir ve bu ikinci adımda şeylerin kendisinden başka hiçbir şey dikkate alınmamak zorundadır. Bilgi yöntemi olarak fenomenoloji, bilgi nesnesinin bilen bilincin dışında varolup olmadığının gözardı edilmesi gerektiğini bildirir. Buna göre fenomenoloji, şeylerin kendilerinin, bunların ontolojik varoluşlarının üzerinden geçilerek paranteze alındığı yerde, bir “evrensel refleksiyon” tarzıdır. Varoluş sorunu, bilmeyi zedeler; o halde tam da bu yüzden o sorun değildir.

Husserl genç Heidegger’i Rickert’ten sonra derinden etkileyen ikinci olağanüstü profesördür. Bunun böyle olduğu tartışmasızdır. Her ne kadar Heidegger daha sonraları Husserl’in yöntemini kendi anlayışına, hatta kendi keyfine göre dönüştürmüş olsa da. Hatta bu keyfilik o boyuttadır ki, yaşlı filozof Husserl öfkesini gizleyemeyecek ve Heidegger’in kendi güzel fenomenolojisini “berbat ettiği”ni söyleyecektir. Tabii böyle bakıldığında, Aristoteles’in Platon’un idealar öğretisini, Hegel’in Kant’ın transandantal felsefesini ve Kierkegaard’ın Hegel’in idealizmini “berbat ettikleri” söylenebilir. Yalnız şunu saptamak gerekir ki, Husserl de, tıpkı Rickert gibi, yanında başka hiçbir tanrıya katlanamıyordu; bunlar çevresini kuşatan yandaşlar olsalar bile.

O sıralarda Ortaçağın ilginç bir filozofu, Duns Scotus üzerine sıradışı, usta işi bir doçentlik tezi yazmış olan genç Heidegger, iki olağanüstü profesör, Rickert ve Husserl’le, felsefede otoritenin havasını yeterince solumuştu. Şimdi o böyle bir otoriter havayı kendisi çevresine yaymaktaydı. O kendi kişiliğini ortaya koymak istiyor, kendisine örneklik eden kişinin, Husserl’in arkasına sığınmak istemiyordu. Çok geçmeden tüm çekingenliğini ve alçakgönüllü tavırlarını bir yana atmakla kalmayacak, Platon’la kendisi arasında doğru dürüst felsefe yapılmadığını söyleyen bir filozof olacaktır. Bu, bu yüzyılda bir filozof tarafından ileri sürülmüş olan en büyük iddiadır. Tabii bu iddia gençliğin kulağına pek hoş geliyordu. Örneğin onun “Hegel’in Yolunu Şaşırmış İdealizmi” adlı ve erken dönemine ait bir yazısında, bir felsefe ustasına saygısızlığın tipik bir

örneğini bulmak mümkündür ki, böyle bir yazının genç bir filozofun kaleminden çıkması hiç de olağan değildir.

Fakat Messkirchli genç adam şimdi kendisinden oldukça emindir, kendisinii bulmuştur. O cesaret ve ortaya bir şey koyma gücü kadar ve bunlardan da önce, olağanüstü, görülmedik bir felsefi bilgi dağarcığına sahiptir. O artık tüm kişiliğiyle ve cansiperane bir şekilde Alman felsefesini kurtarmaya hazır değil miydi?

3.

Genç doçent Martin Heidegger 1920'lerde ilk öğrencilerini çevresinde toplamaya başlamıştı. Bu öğrenciler ünlü Husserl'in derslerine almadığı, asistanlarına havale ettiği ilk sınıflardan öğrencilerdi. Heidegger felsefe öğretmeye başladığı sırada, Alman felsefesi, Alman üniversitesi ve genelinde Almanya, felsefedeki yenileme girişimlerinden henüz etkilenmiş halde değildi. Bu yenileme girişimleri, önceki sayfalarda belirtildiği üzere, Dilthey dışında, akademik felsefeden gelmiyordu. Heidegger'in Birinci Dünya Savaşı öncesinde daha öğrenciyken yazmış olduğu gibi, akademik felsefe için geçerli olan şey şuydu: "Şu sıralarda felsefede Kant'ın ruhu dolaşıyor, onun soluğu hissediliyor; fakat İngiliz ve Fransız deneyimciliğinden en az oranda bile etkilenmeksizin." Yenileme, hepsinden önce teolojiden ve Dilthey etkisiyle tin bilimlerinden gelmişti ve burada iki kişinin adı sık sık geçmeye başlamıştı: Teolojide Karl Barth ve tin biliminde (tarihte) Oswald Spengler.

Burada önce ikinci addan başlamak uygun olur. Oswald Spengler, Kierkegaard'ın Hegel için yaptığı ironik kompliman, yani Hegel'in "tam anlamıyla olağanüstü bir profesör" olduğu komplimanıyla çağrışım içinde, en iyi şekilde "tam anlamıyla olağanüstü bir başöğretmen" olarak nitelendirilebilir. Spengler 1918'de "Batının Çöküşü" nün ilk cildini yayımladı ve o ana kadar Almanya'da tarih felsefesi alanında hiçbir eserin erişemediği bir başarı elde etti. Daha kitabın başlığı, bir çok Almanın yüreğini derinden etkilemişti. Çünkü Almanya'nın, hele bir dünya gücü olarak Almanya'nın, 1918'deki çöküşünün Batı'nın çöküşüyle özdeşleştirilmesini işitmekten hangi Alman hoşlanmazdı ki? Aslında Spengler kendi tarih felsefesi içinde Alman ulusçuluğunu açıkça hor görüyordu; fakat bu husus Almanya'da onu okuyanların hiçbirisini rahatsız etmiyordu. Okuyucular bu hususu kolayca atlıyorlardı.

Eseri yayımlandığı sırada Münih'de otuzsekiz yaşında kendi kendisini yetiştirmiş bir insan olarak yaşayan Oswald Spengler, Alman üniversitesinde sadece öğrenci olarak bulunmuş, matematik ve tarih okumuştu. Yirmialtı yaşında Hamburg'da bir lisede matematik ve tarih öğretmenliği yapmış, tek başına sürdürdüğü araştırmalarına devam etmek üzere Münih'e dönmüştü. O, Goethe ve Nietzsche'yi örnek alıyor, herşeyini onlara borçlu olduğunu söylüyordu. Fakat zarif ve nüktedan bir dünya adamı olan Weimar'lının (Goethe -çev-) etkisini, Spengler'in ağır anlatımlı, nükteden yoksun kitabında ("morfoloji" ve diğer birkaç terim dışında) bulmak oldukça zordur. Spengler'in eserinde fin de siécle'i ve Yirminci yüzyıl başlarında Nietzsche hakkında oldukça yaygın olan tipik yanlış anlamadan başka bir şeyi bulmak, daha da zordur. Spengler'in yazılarında Ondokuzuncu yüzyılın biyolojizmi, metafiziksel süslerle bezenmiş bir tutuculukla birleşir. Spengler dünya tarihinin hiç de ilerleyen bir süreç olmadığını belirtir. Ona göre tarih, kendi özgül ruhlarına sahip kültürlerin tıpkı çiçekler gibi açıp serpildikten sonra solup gittikleri bir alandır. Bu anlamda tarih bir tekrarlar sürecinden başka bir şey değildir. Tarihin ilerlemediği olgusu, 1920'lerin Almanya'sında, Aydınlanmacı bir ruha sahip bir Yeni Kantçı profesörün öğrencilerine asla açıklayamayacağı bir olguydu. Oysa Almanya bu sırada savaş sonrası çöküşü yaşıyordu. Tam da bu nedenle, Spengler'in tarihte bir halkın, bir kültürün bir çiçek gibi açıp gelişmesi ve sonra solup ölmesi hakkındaki teorisi büyük bir etki bıraktı. Teori, aslında bir umut da aşılıyordu. Çünkü Spengler, solup gitmekte olan bir halkın, bir kültürün yerine, biyolojik olarak sağlam bir filizden yeni bir çiçek açacağını da söylüyordu. Mısır kültürü Nil kıyısındaki fellâhların tarıma geçmeleriyle çıkmamış mıydı ortaya? Yeni bir halk, yeni bir kültür, her zaman bir "fellâhlık" (Fellachentum) ile başlıyordu. Savaş sonrası Alman kültürünün tüm dorukları, dışavurumcu resim, Max Reinhardt'ın tiyatrosu, Hindemith'in müziği, evet bunların hepsi, yani genellikle "modern kentli yaşam" denen şey, aslında sakın tarıma, insanın kas gücüne dayalı fellâh uygarlığının cansız, ruhsuz çiçekleri, iyice yaşlanmış bir ağacın çürük meyvaları olmasınlardı?

Gerçi Spengler bu "sünepe, düşkün yaşam"a karşı bir şeyler yapılması konusunda hiçbir yerde hiçbir şey söylememişti. Onun modern yaşam karşısındaki tavrı hiç de tepkici bir tavır olarak nitelendirilemez. O sadece bir başöğretmen titizliğiyle, tüm bu belirtileri Avrupa kültürünün batışı için

kanıtlar olarak sunmakla yetinir. Öyle ki bir kültür çevresinin ortaya çıkışı ve batışı biyolojik zorunluluklara bağlı olduğundan, Spengler açısından dışavurumculuğa, çarliston dansına, atonal müziğe ve Dada'ya karşı çıkıp çıkmamak hiçbir şeyi değiştirmez.

Ne var ki bir felsefe sisteminin doğruluğu için ortaya konulan kanıtları tartışmak yerine kendi yaşamlarını yenileme peşindeki genç okuyucular, Spengler'i işlerine geldiği gibi okudular. Onlar Nil kıyısında tarıma geçerek uygarlığı kuran "fellâhlar" olmaktan başka bir şey istemiyorlardı. Avrupa için saati geriye almak, "sünepe, düşkün kentli yaşam"dan tekrar sağlıklı bir yaşama dönmek neden mümkün olmasındı? Kahramanlık dönemlerine özgü değerleri yeşertmek suretiyle çöküşü önlemek mümkün değil miydi sanki? Biyolojik anlamda bir yeniden doğuş olamaz mıydı? Bu yeniden doğuş, Alman ırkının ebedi gençlik kaynağı olmasındı sakın? Spengler böyle bir yeniden doğuşu nasıl olup da görememiş, bunu ifşa edememişti? Bu, Spengler adına üzüntü vericiydi. Üstelik o, böyle bir yeniden doğuş için gerekli olan hiçbir değerden de söz etmiyordu. Oysa modern gazetecilerin "pisliğe bulaştırdıkları" şeyler, tam da aranan değerler olmasınlardı? Bu "pisliğe bulaştırılmış" değerler, "askere ve askerliğe saygı", "anavatan", "Almanya", "bayrak", değiller miydi? Bunlar genç Almanları, kentli yaşamın bireyciliğinin ürünü olan yalnızlığın yarattığı çöküşten kurtulmaya çağırabilecek simgeler değiller miydi?

Genç Martin Heidegger'in bu sıralarda bu değerlerin içinde yürüdüğünü iddia etmek yanlış olur. Fakat doğru olan bir şey var ki, Heidegger de modern yaşam karşısında gittikçe artan bu horgörüye katılıyordu. Spengler ile Heidegger arasında, iki filozofu birbirine bağlayacak fazla bir şey yoktur gerçi; fakat onları bir noktada buluşturmak mümkündür: Heidegger de kendi derin düşünce dünyası içinde hiçbir zaman terketmediği barbar bir taşralılık ruhuna sahipti. Fakat 1920'lerde Spengler'in ve aşağı yukarı on yıl sonra Heidegger'in başarılarında bu taşralılık hiç mi etkili olmamıştır?

Alman akademik gençliğini o sıralarda etkilemiş olan diğer düşünür, Karl Barth, hiçbir biçimde taşralı değildi. Onun "Roma Mektupları" 1919'da yayımlandı. Barth bu sırada Aargau'da otuzüç yaşında bir papazdı. Bir anda ünlendi ve "diyalektik teoloji"nin kurucusu oldu. Barth 192l'de Göttingen'de sistematik teoloji profesörü olduktan sonra, 1925'de Münster'e, 1930'da Bonn'a geçti. 1935'de anayurdu İsviçre'ye, Basel'e

döndü. Barth'ın en önemli hizmeti, Ondokuzuncu yüzyılın en büyük dinsel dehâsı Sören Kierkegaard'ı evangelist/protestan teoloji içinde ele alma girişiminde bulunmuş olmasıdır.

Bu İsviçreli, fırtınalı ruhundan fışkıran düşüncelerle, dinsel dogmalara, özellikle "teolojik sistem"e karşı, Kierkegaard'ı andıran bir tutumla savaş çağrısı yapıyordu. Temellendiricileri arasında Barth'ın yanısıra öncelikle Gogarten ve Bultmann'ın da bulunduğu diyalektik teoloji, aslında derin bir krizi yansıtıyordu. Bu kriz ne rastlantısal ve ne de zamanın koşulları sonucu ortaya çıkmış olan bir krizdi. O, her insanın anlamlı ve kendi özüne uygun şekilde yaşama konusunda kendi içinde karşılaştığı bir zorunlu durumdu. İnsan kendisini daima sınırlı bir tarihsel durum (situation) içinde buluyordu. Bu "bir durum içinde bulunma", insanın tarihsellik içindeki varoluşunu yapan şeydi. Din, insanın tanrı önünde kendini ileri sürmesi, kendi konumunu belirlemesi, tanrıdan inayet beklemesi konusunda kılı kırk yarıcı bir arayış, bir deneme olmaktan öteye geçemiyordu. Oysa insan hiç de tanrının koruması altında değildi. O hiç de "ilâhi kudretin lütuf, inayet ve affına mazhar değildi." Üstünde yaşadığımız dünya hiç de Leibniz'in, daha sonra Aydınlanma'nın kendi halinden pek memnun iyimserlikleri temelinde açıklandığı üzere, "tüm dünyaların en iyisi" filan değildi. Bu dünya insan kalbini ateşleriyle yalayan, alazlayan bir cehennemdi. İnsan hep etkindi, fakat koruyucu melekler hep uzaklardaydı.

Avrupa gençliğinin dört yıl süren Birinci Dünya Savaşından sonra geçirdiği sarsıntı, burada Barth'ın düşüncelerinde, Spengler'in tarih felsefesinden çok daha derinlikli bir şekilde ifadesini buluyordu. Üstelik tüm bunları bir teologun ağzından işitmek oldukça yadırgatıcıydı. Fakat böyle konuşmak 1920'lerde bir papaz için belki de tek imkandı; hele o papaz Verdün ve Flandre cehennemini birlikte yaşadığı gençlik tarafından alaya alınmak istemiyorsa.

Barth'la alay edilmedi. Tersine onun düşünceleri pek çok iyi kafada yer etti. O, Spengler'e karşılık bu düşünceleri üstelik üniversite dışında değil üniversite içinde seslendiriyordu. Ve bu düşünceler, yenik düşmüş, darbe yemiş, yere serilmiş ve devleti ayakta tutan ideleri protestanlıktan yola çıkarak yaratmış olan bir ülkede yine protestanca bir yanıt olarak, belki de Spengler'in düşüncelerinden çok daha büyük etki yaptılar. Ve Heidegger en geç 1923'de, yani Marburg'da profesör olduğu sırada, teolojiyle çok sıkı bir

şekilde ilgileniyordu. Marburg'da 192l'den beri, Heidegger'le arkadaşlığı birkaç yıl süren çok az sayıdaki Alman profesörlerden birisi, Rudolf Bultmann, teoloji öğretiyordu. Bu sırada kimin kimi daha çok etkilediğini belirlemek oldukça zordur. Fakat Heidegger diyalektik teoloji sayesinde sadece Luther'le değil, hatta daha çok Kierkegaard'la yakından tanışmış oluyordu. O, Danimarkalı'dan çok etkilenmişti. Her ne kadar daha sonraları ondan "düşünür" olarak söz etmekten hep kaçındıysa da. Ona göre Kierkegaard sadece bir "dinsel yazar"dı. Heidegger'in bugün bu nitelemeyi Luther için de yapıp yapmayacağı akla geliyor. Bilinen şu ki, o, Luther'in yazılarını o zamanlar bazı protestan teologlardan çok daha iyi biliyordu.

Heidegger, Almanya'nın kötüye giden tinsel ve politik durumuyla ilişkilendirilebilecek iki yanıtı, Spengler ve Barth'ın yanıtlarını, önünde bulmuştu. Almanya'nın içinde bulunduğu durumun bir yenilenmeye yol açıp açmayacağı henüz belirsizdi. Fakat yenilenme konusunda çok yönlü bir arayışın yaygınlaştığı da açıktı.

Heidegger bu konuyu Spengler ve Barth'la değil, tersine üniversitedeki arkadaşlarıyla tartışıyordu. O arkadaşlarından pek azının söylediklerine değer veriyor, fakat söylenenlerin hiçbirisini tam olarak benimsemiyordu. Daha sonraları bir kitabını ithaf ettiği Max Scheler'den küçümseyerek söz ediyordu. Yeni Kantçıları ciddiye bile almıyordu. 1920 yılına ait bir mektubunda şöyle yazıyordu: "Ben en azından başka şeyler istiyorum. Bunlar öyle çok fazla da değil: Ben bugün fiilen yaşanan sarsıntı halini, 'zorunlu' bir şey olarak ve bu sarsıntıdan bir 'kültür'ün mü yoksa bir çöküşe doğru hızlanmanın mı çıkacağı hakkında bir görüşüm olmaksızın, izliyorum." Bu satırlarda köktenci bir düşünce yatmaktadır. Olacak olan "zorunlu" olarak gerçekleşmeliydi; kurtuluşa değil de çöküşe götürse bile. Heidegger yavaş yavaş yoksulluğa düştüğü kanısında olduğu akademik felsefenin dişlileri arasında sıkışıp kalmak istemiyordu. Onun Freiburg'daki masasının üstünde akademisyenlikle hiçbir ilgileri olmayan Pascal ve Dostoyevski'nin resimleri dururdu. Genç privat doçent Heidegger, 192l yılına ait bir mektubunda şöyle yazıyordu: "Yapmamın zorunlu olduğu ve gerekli saydığım şeyi yapıyorum. Felsefi çalışmamı genellikle bugüne ilişkin kültürel görevlere uygun olacak şekilde yönlendirmiyorum... Ben kendi 'ben buyum'umdan ve ... kendi kaynağımdan hareketle çalışıyorum. Varoluş (ekzistens), kendi etkinliğinden tahrik olur."

“Ben kendi ‘ben buyum’umdan ... hareketle çalışıyorum.” Bu “ben buyum”a yakından bakmak çok önemlidir. Burada kültüre karşı derinliğine bir horgörü sezmemek mümkün değildir. Bu “ben buyum” vurgusu, “bugün”ü daha iyi hale getirmek isteyen her türlü girişime karşı bir hınç belirtisidir. Heidegger daha yirmi yaşlarında bile bir “kültürel” etkinlik olarak kongrelere katılmaktan nefret ederdi. Fakat bir defasında bir kongreye katılmaya ikna edildi. Davos’ta düzenlenen bir üniversite seminerine katıldı. Seminerdeki karşıtları Alman Yeni Kantçılığının ve genelinde Alman akademik felsefesinin en gözde, en ünlü adlarıydı. Beyaz saçlarını başında görkemli bir taç gibi taşıyan Hamburglu filozof Ernst Cassirer, Alman filozoflarının beyefendisi, bunlar arasındaydı. Frankfurter Zeitung’un muhabiri, Davos seminerinin bu iki karşıt kutbu hakkında şöyle yazmıştı: “Şu söylenebilir ki, Ernst Cassirer’in felsefesi bir yanıt felsefesi, Martin Heidegger’in felsefesi ise bir soru felsefesidir.” Dinleyiciler önündeki tartışmada Cassirer görüşlerini çok büyük bir açıklıkla sergilerken, Heidegger “kendi etkinliğinden tahrik olan kendi varoluşu” ve kendi cümleleriyle konuşuyordu ve bu cümleler Cassirer’in açık ve seçik cümleleriyle tam bir kontrast oluşturuyordu. Heidegger, kapalı cümlelerinden birinde felsefenin görevini şöyle belirliyordu: “Tinin/kültürün ürünlerini kullanan bir insanın çürük bakış açısından, insanı kendi kaderinin sertliğine geri çağırmak.”

Bu gibi cümleler karşısında Alman akademik felsefesi ve onun Davos’taki temsilcisi Ernst Cassirer, ancak susabilirdi. Çünkü iletişimi sağlayacak ortak dil ve ortak terimler yoktu ortada. Heidegger’le akademik felsefe arasında vuku bulan pek az konuşmadan birisi olan bu konuşma, boşuna bir konuşma olmuştu.

Çünkü Davos’taki bu seminer 1929 ilkbaharında, yani genç Heidegger’in “*Varlık ve Zaman*”ın ünlü yazarı olduğu bir sırada yapılmıştı. “*Varlık ve Zaman*”ın diliyle konuşan Heidegger, akademik dille konuşan Cassirer’le nasıl anlaşabilirdi ki? Bu seminerden altı yıl önce, 1923’de, Heidegger Marburg’da görev yapmakta olan bir başka filozofla, Nicolai Hartmann’la çalışmıştı. Hartmann o sıralarda karşısında nasıl birisi olduğunu henüz bilemezdi.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GÖRKEMLİ MARBURG YILLARI

1.

Martin Heidegger Lahn ırmağı kıyısındaki Marburg’da felsefe profesörü olduğu sırada otuzdört yaşındaydı. Bir Alman profesörü için olağanüstü gençti. Bir istisna olarak yirmi yaşında bir delikanlıyken Alman üniversitelerinde felsefe dersi vermeye başlamış olan Schelling’in zamanı çok gerilerde kalmıştı. Bir Alman profesörünü elli yaşın altında, hele top sakalsız düşünmek dünyada mümkün değildi. Gerçi 1923’de bu ideal profesör tipi muhakkak ki artık fazla itibar görmüyordu. Fakat yine de Alman üniversitelerinde akademik ünvanları almak o kadar uzun süreleri gerektiriyordu ki, otuzdört yaşında kürsü sahibi bir profesör olmak mucize gibi bir şeydi.

Marburg üniversitesi en eski Alman üniversitelerindendi. l527’de prens Philipp von Hessen tarafından ilk protestan üniversitesi olarak kurulmuştu. Henüz iki yıl sonra, l529’da, burada Luther ile Zwingli arasında ünlü “Marburg Din Konuşmaları” vuku bulmuştu. Marburg üniversitesinde okutulan protestan teoloji, daha sonraları yüzyıllar boyunca belirgin bir ün yapmıştı. Lahn ırmağının sevimli kıvrımı içinde kurulmuş olan bu küçük üniversite kentini dünya çapında ünlü yapan şey, yine de teoloji değil, Yeni Kantçı Marburg Okulu ve bu okulun parlak temsilcileri, büyük hocalar Cohen ve Natorp olmuştur. Bu hocalar ülkenin her yerinden öğrencileri kendilerine çekiyorlardı. Ayrıca burada Emile von Behring l894’de difteri aşısını bulmuştu ve üniversitenin tıp fakültesi dünyaca ünlüydü. Heidegger burada göreve başladığı sırada, teoloji hâlâ eski gücünü koruyordu ve teolojinin en iyi kafalarından birisi, önceki sayfalarda anılmış olan Rudolf Bultmann’dı. Tıp, her ne kadar bilimsel açıdan yıldızı yüzyılımızın başında biraz sönmüş olsa da, uluslararası önemini hâlâ koruyordu. Felsefeye gelince, doruktaki isim Nicolai Hartmann’dı.

Nicolai Hartmann’la, bu ufak tefek Baltıklıyla birlikte, Alman akademik felsefesi, 1920’li ve 1930’lu yıllarda en önemli figürlerinden birisini sergilemişti. Hartmann l882’de Riga’da doğdu, liseyi Petersburg’da okudu,

Dorpat’ta tıp öğrenimi yaptı ve tekrar Petersburg’a dönüp klasik filoloji eğitimi gördü. Genç öğrenci Alman Yeni Kantçılığının cazibesine kapılıp Marburg’a geldiği sırada, işte bu duraklardan geçmişti. 1909 yılında Natorp’un yanında doçentlik tezini tamamladı. 1920’de saygıdeğer hocasının kürsüsü ona kaldı. Natorp 192l’de genç Heidegger’le tanışmıştı. 1924’de bu küçük üniversite kentinde öldü.

Hartmann akademik yaşamının başlangıcında tam, katıksız bir Yeni Kantçıydı. Fakat daha sonraları Yeni Kantçı Marburg Okulu’nun felsefi pozisyonundan uzaklaştı, kendi felsefesini kurmaya girişti ve böylece “yeni ontoloji”nin kurucusu oldu. Onun varlık öğretisi daha sonra Heidegger’in varoluş analiziyle keskin bir karşıtlık gösterecektir. O zamanlar ontolojiye geri dönüş oldukça mümkün görünüyordu. Yeni bir ontoloji fikri, Heidegger ile kendisinden yedi yaş büyük olan Hartmann’ı birbirine bağlamış ve Hartmann’ın genç Freiburglu meslektaşını Marburg’da görev yapmaya çağırmasında çok kuvvetli bir rol oynamıştır.

Ne var ki iki filozof arasındaki ilişki asla sıcak bir ilişki olmadı. Ontolojiye geri dönme konusundaki ortak görüşlerine rağmen, pozisyonları öylesine farklıydı ki, yazıları okunduğunda, birinin olumlu bulduğunu diğerinin olumsuz bulmadığı bir düşünce hemen hemen yoktu. Her ikisinin de bedence ufak tefek olmaları gözardı edildiğinde, insan olarak aralarında uç noktalara varan karşıtlıklar vardı. Hartmann narin bir adamdı, çok şık giyinirdi, hoş ve yumuşacık bir zarafete sahipti. Heidegger’de ise zarafetten eser yoktu, kaba elbiseleri içinde oldukça kaba saba bir adamdı. Marburg’a geldiğinde, bir yıl önce ölen ressam Otto Ubbelohde’nin ısrarlarına dayanamayıp sırf verdiği sözü tutmak için kendisine yeni bir elbise ısmarlamıştı. Bu romantik ressam, bu babacan tavırlı sanatçı, sipariş üzerine resimler ve masallarda kullanılmak üzere illüstrasyonlar yapmakla kalmaz, Alman erkek giyiminde bir reform peşinde de koşardı. Ona göre Alman erkek giyimi Alman ulusal giyim tarzını yeniden özümsemeliydi. Heidegger bu fikre uygun olarak dar bir külot pantalon ve uzun bir ceket diktirip giydi. Bu pantalon ve ceket, çevrede kısa sürede “varoluşsal elbise” olarak adlandırıldı.

Bu elbisenin Hartmann üzerinde nasıl bir etki bıraktığını, Heidegger’i bu elbise içinde gördüğünde duygularını nasıl bastırdığını tahmin etmek için fazla hayal-gücüne ihtiyaç yoktur. Çarlık Rusyası Petersburg’undan bir

centilmenin, bir gün öğleden sonraki seminer için Heidegger'in dersaneye gelişini izlerken nasıl küçük dilini yutarcasına şaşırmış olduğunu düşünmek için de hayagücünü fazla çalıştırmak gerekmez. O gün Heidegger akşamüstü kayak sporu üzerine bir konuşma yapacaktı ve birkaç öğrencisiyle birlikte dersaneye kayak elbiseleri giymiş bir halde girmek üzereydi. Dersane kapısının önündeki dar koridorda Hartmann'la karşılaştılar. Hartmann'ın "dostum, bu kılıkla nereye böyle?" sorusuna Heidegger'in ne yanıt verdiği bilinmiyor.

Felsefelerinin ve kişiliklerinin bu farklı yönlerine rağmen, iki adam arasındaki ilişkiler önceleri iyiydi. Her ikisinin de öğrencisi olmuş ve bugün (1959 -çev-) Karl Jaspers'in Heidelberg'de boşalttığı kürsüde görev yapan Hans-Georg Gadamer, evini değiştirecekti. Heidegger ve Hartmann taşınma işini birlikte üstlendiler. (Olay, Heidegger'in Marburg'a gelişinden bir yıl sonrasına rastlıyordu.) Ve Marburglular, profesyonel mobilya hamalları yerine, Hartmann ve Heidegger'in ev eşyası dolu bir çeki arabasını sokak ortasında birlikte çektiklerini gördüler. Yolun tam ortasında Heidegger birdenbire arabanın üstüne sıçradı ve eşyaların arasına bir güzel kurularak ve bir anda kurnaz bir Aleman köylüsü görünümüne bürünerek, arabayı tek başına oflaya poflaya çekmeye devam eden Hartmann'a sırıttı. Centilmen Hartmann bu sırıtışa herhalde sadece biraz serzeniş kokan nazik bir tebessümle karşılık vermiş olmalıdır. Fakat Heidegger hiç de kurnaz bir Aleman köylüsü olarak görülmüyordu. O Alman felsefesinin büyük umuduydu. O öğrencilerinin kendisini büyülenmişçesine dinledikleri bir adamdı. O Marburg'da derslerini metin okuyarak vermeyen, derste felsefe yapan birisiydi. O dersaneye girer, dinleyicileri bir bakışla belli belirsiz selamlar, pencere kenarına gider ve alçak sesle konuşmaya başlardı. İlk sözleri çoğunlukla işitilmezdi. Zaten söyledikleri işitilse bile pek öyle anlaşılır gibi değildiler. Bu yüzden Heidegger öğrencilerini sık sık olağanüstü bir yoğunlaşmayla kendisini izlemeye davet ederdi. Öğrencilerini sıkıştırmaya başlar, sesi gitgide yükselir, sözlerini sık sık bıçakla keser gibi keser, soğuklaşır, öğrencilerini alaycı bakışlarla süzerdi. Polemikçi bir mizaca sahipti. Diğer filozoflara pek az değer veren ve ayrıca bunu sık sık söyleyen genç bir profesördü. Bir keresinde, o sıralarda yaşamakta olan en ünlü Alman filozoflarından Max Scheler'e sataştı. Sözde Scheler, Aristoteles'ten Aristoteles'in hiçbir eserinde bulunmayan bir alıntı yapmıştı. O Scheler'in çalışma tarzının yüzeyselliğini küçümseyici bir ses

tonuyla gösterme çabası içindeydi. Scheler'i küçük düşürmek istiyordu. Oysa burada Aristoteles'in eserlerinde bulunmayan bir alıntı söz konusu değildi; çok açık bir şekilde görülen bir baskı hatası vardı ortada. Dersten sonra öğrenciler bu hususa Heidegger'in dikkatini çektiler. Heidegger özür dilemedi; iddiasında ısrarlıydı ve Scheler'i bir baskı hatasına sığınarak çürütmeye ihtiyacı olmadığını söyledi. Scheler'e karşı tutumu daha sonra hızla değişti. Scheler o sıralar Marburg'daydı. Heidegger bu sırada doçentlik tezini tamamlayan bir öğrencisi için verilen bir akşam yemeğini fırsat bilerek, Scheler hakkında övgü dolu sözler söyledi; öyle ki bu arada çorbası buz gibi olmuştu. Heidegger 1929'da yayımlanan "*Kant ve Metafizik Problemi*" adlı kitabını, bir yıl önce ölen Scheler'e, "Max Scheler'in anısına" sözleriyle ithaf etmiştir. Kitabının "içerik"i hakkında yazarken, Heidegger şöyle diyordu: "Scheler'le son görüşmemiz bu kitabın içeriği üzerineydi. Bu görüşmede yazar bir kez daha bu düşünürün düşünce gücünden yararlanmak fırsatını bulmuştur." O, Max Scheler'in ölümü dolayısıyla düzenlenen törende, kendisinde hep varolan naif bir coşku ve heyecanla, kürsüden şöyle demişti: "Felsefenin yolu bir kez daha karanlığa büründü."

Burada Scheler'i örnek vermemiz, Heidegger'in değer verdiği pek az adamdan birisi olmasından ötürüdür. Ayrıca bir ikinci ad olarak Rudolf Bultmann'ın adı eklenebilir. Heidegger'in iyi ilişkiler kurduğu bir filozof da Karl Jaspers olmuştur. Heidegger'in Karl Jaspers'in 1919'da yayımlanan "*Dünya Görüşleri Psikolojisi*" adlı kitabı üzerine bir eleştiri yazısı yazmasının üstünden çok geçmemişti. Bu eleştiri yazısı Jaspers'i oldukça duygulandırmıştı. İki filozof arasında dostça bir yakınlaşma ve aynı zamanda birbirinin değerini karşılıklı olarak kabul etme dönemi başlamıştı. Heidegger bir öğrencisine, "Jaspers'in tuttuğu yolun kendine özgü bir güzelliği var." demişti. Bu ilişki Hitler'in Almanya'ya hakim olmasıyla kesildi. Heidegger, Hitler'e ateşli övgüler düzerken, Jaspers zorla emekli edildi. Heidegger 1930'larda Freiburg'da tek sesli bir üniversite modelini uygulamaya girişirken, zorla emekli edilmiş olan Karl Jaspers, o zamanlar pek az kişinin ilgilendiği bir canlı anıt olarak, koyu renk elbiseler içinde, Heidelberg'in güzel sokaklarında boş dolaşıyordu.

Marburg'a dönelim. Genç profesör, derslerinde başyapıtını işliyordu. Ağır bir dille, bazan duraklaya duraklaya, bazan heyecanlı, bazan öfkeli, fakat daima dikkatleri üstünde toplayacak şekilde, düşüncelerle boğuşarak.

Dinleyiciler etkileniyorlar, hatta duygulanıyorlardı. Otuzdört yaşındaki bu adamdan anlatılması zor bir büyü, karanlık bir büyü yayılıyordu. Bu sadece 1920'li yılların yaratıcı bir filozofunun yarattığı bir büyü değildi; aynı zamanda bir büyük adamın büyüsüydü.

Nicolai Hartmann'la ilişkileri kötüleşmeye başlamıştı. Çünkü Baltıklı filozof bazı çok değerli ve yetenekli öğrencilerini kaybetmiş, bu öğrenciler Heidegge'e geçmişlerdi. Bu durum hiç de güzel değildi gerçekten; fakat bunda Heidegger'in bir suçu da yoktu. Genç dinleyiciler her ne kadar (henüz ontolojiye geçmemiş olan) Hartmann'la birlikte çok daha geniş bir açılım göstermiş olsa da, Yeni Kantçılık döneminin geçmekte olduğunun iyice farkındaydılar. Ve belki de onlar, içinde bulundukları ikilemden kendilerini çıkarabilecek kişinin Riga'lı büyük senyör değil, Messkirch'li fıçı ustasının güçlü oğlu olduğunu düşünüyorlardı. Hartmann öğrenci sayısı bakımından "fire" verdiğinin tabii ki farkındaydı. Fakat bu konuda iki filozof arasında, hele Hartmann'ın centilmenliği anımsandığında, tek bir kelime bile geçmediği kabul edilebilir. Üstelik Hartmann da, Heidegger'in derslerinde o yılların en önemli felsefe kitabı "*Varlık ve Zaman*"ın işlendiğini takdir edecek kadar Heidegger'inkine eşdeğer bir dehâya sahipti.

2.

"*Varlık ve Zaman*", Marburglu genç felsefe profesörünü bir anda dünya çapında üne kavuşturdu. Kitabın sadece birinci kısmı yayımlanmıştı. (İkinci kısım bugüne kadar -1959- yayımlanmadı. İkinci kısma ait müsveddelerin üzerinde bugün Heidegger'in önemli öğrencileri çalışmaya devam ediyorlar.) Son derecede zor anlaşılır, hatta bazı bölümleriyle hiç anlaşılmaz olan bir kitap vardı ortada. Ve 1920'li yıllarda okuyucusundan böylesine köktenci taleplerde bulunan Heidegger gibi bir yazar da yoktu. Kitabın başarısından biraz da olsa söz etmek, burada bir görevdir. Fakat biz bu görevi burada, daha kitabımızın birinci bölümünde belirttiğimiz gibi, esere öncelik verme kuralını gözardı ederek, insan Heidegger ile onun özgül felsefesi arasındaki ilişkiyi konu edinmekle yetinmek suretiyle yerine getirmeye çalışacağız. Bunun için onun felsefi "summa"sının bir kaç temel noktasını kısaca hatırlatmak gerekecektir ki, bunu belki de en uygun şekilde Heidegger'in öğrencisi Gadamer'in bir radyo konuşmasında hocası hakkındaki şu saptamalarını aşağıya alarak yapabiliriz:

“Hiç abartmasız şu söylenebilir ki, Heidegger düşüncesinin kamuoyunda onyıllardan beri meydana getirdiği benzersiz etki, onun iki şeyi birleştirmiş olmasıyla ilgilidir. Bu iki şey son onyıllarda burjuva kültüründe birbirinden tamamen ayrılmış görünüyorlardı. Bu iki şeyden birincisi, eski ve büyük anlamıyla filozof, yani yaşam hakkında önemli şeyler söyleyen bilge kişidir. İkincisi ise kürsüsünden geleneksel çerçevede felsefe yapmayı sürdüren ve felsefe geleneğini işleyen filozof tipi olarak bilgin kişidir... Heidegger, Hegel’in ölümünden beri dünyayı harekete geçiren tüm büyük düşünürlere karşıt düşerek veya Batı felsefesinin büyük düşüncelerine dayanarak felsefe yapmamıştır. Başka bir deyişle, o ortaya konulmuş ve olup bitmiş şeyleri artık kabul etmek istemeyen bir devrimci tavrıyla felsefe yapmadığı gibi, kendisini bir geleneğin içinde de hissetmemiştir. Bu ikisinin tersine o, Batı düşüncesinin büyük bağıntısallığı (Relationalität, relationality) üzerinde sürekli düşünen ve bu bağıntısallığı, durmadan değişen ve çeşitli sorularla yüklü bir dünya içinde yaşadığının farkında olarak, ileriye doğru taşıyan bir filozof olmuştur.”

Geleneksel felsefeyi özümsemiş bir filozof ve yaşam hakkında önemli şeyler söyleyen bilge. Üniversite hocası ve üniversitenin kabul edebileceği türden bir Nietzsche. Gadamer, Heidegger’in biriciklik gösteren pozisyonunun bu olduğu kanısındadır. Bunun doğru olup olmadığı burada sorulmayacaktır; fakat Heidegger’in pozisyonunun çoğunlukla böyle algılanmış olduğuna şüphe yoktur. Bu biricik pozisyon, “*Varlık ve Zaman*”la birlikte tesis edilmiştir.

Egon Vietta’nın bildirdiğine göre, Heidegger’in Marburg’da iken yazmaya başladığı ünlü kitap, 8 Nisan 1926’da yazarın Todtnau köyündeki kayakçı kulübesinde bitirilmiştir. Bu tarihin felsefe tarihine altın harflerle geçecek olan bir kitabın yazımının bitim tarihi mi, yoksa günün birinde sadece meraklılarının bileceği bir tarih mi olacağı belirsizdir. Bugün yapılan bazı değerlendirmelere göre, bu tarihte 1920’li yılların belki de en derin ve özgün, fakat bununla aynı oranda olmak üzere, en zıpır ve maskara kitabı bitirilmiştir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE ZAMAN

1.

Alman düşünce ve kültür tarihi önemli filozoflar bakımından oldukça zengindir. Ve dolayısıyla derin felsefe eserleri bakımından da çok zengindir. Bu eserler hiç de öyle herkes okusun diye yazılmış eserler de değildirler. Onlar üslup ve dil bakımından ancak felsefeden gerçekten anlayanlara hitap ederler. Gerçi bir Leibniz'in "Teodize"si bir zamanlar felsefeden anlayanlara ne kadar kolay okunur görünmüşse de, birkaç onyıl sonra yazılan Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi", felsefeyle ilgilenenlerin o ölçüde cesaretini kırmıştır. Bir çok okurun güç okunur bir felsefe eserini yanlış yorumlamaları ise bir başka konudur. Onlar hiç olmazsa eseri, özellikle ne söylemek istediğine dikkat ederek, o dilin grameri çerçevesinde sözcüğü sözcüğüne anlama çabası içindedirler. Ve bu bazı felsefe eserlerini anlamak için, yanlış yorumlamalara açık olmakla birlikte, uygun bir yoldur. Örneğin Fichte'nin "*Bilim Öğretisi*" veya Hegel'in "*Tinin Fenomenolojisi*", Alman dilinin karmaşık gramerine ve bu dile özgü sınırsız kelime üretme kapasitesine vakıf olmayanlar için nüfuz edilebilecek kitaplar değildirler. Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozoflarda ise Almanya için ender rastlanan bir durum ortaya çıkar. Bunlar büyük düşünürler oldukları kadar büyük yazarlardır da. Schopenhauer'in "İrade ve Tasarım Olarak Dünya"sını veya Nietzsche'nin "Trajedinin Müziğin Ruhundan Doğuşu"nu okurken aynı zamanda estetik bir haz da duyulur. Buna karşılık bazı Alman filozoflarının, özellikle Kant ve Hegel'in eserleri yoğun ve özgün bir terminoloji ile yazılmışlardır. Hatta Kant ve Hegel'in özel bir dil yarattıkları bile söylenebilir. İşte bu husus Heidegger için de geçerlidir.

Freiburg'lu filozofun erken dönem yazılarına bakıldığında, bu yazılar öncelikle dile hakimiyet ve dilsel yaratıcılık yönünden hayal kırıklığı yaratırlar. Genç Heidegger, doktora tezinin son sayfasına kadar, yetersiz bir yazar olarak görünür. Gerçi o sıralarda Alman üniversitelerinde geçerli olan tez yazma tekniği, oldukça tutucu, kurallara aşırı bağlı bir dil kullanmayı gerektiriyordu ve bu dil, anlaşılacağı üzere pek zarafet kokmuyordu. Tüm bunlara rağmen Heidegger'in doktora tezinde kullandığı dil, oldukça

beceriksiz, incelikten yoksun bir dildir. Genç doktora öğrencisinin tezini Latince sentaksa göre yazdığı ve bunun Almancasını da etkilediği görülüyordu. Sanki onun için sadece hakkında konuşulacak konu önemliydi; bu konunun nasıl ifade edileceğiyle pek ilgilenmiyordu.

Heidegger dil ve konu arasındaki sıkı bağıntıyı, ancak doçentlik tezi sırasında hissetmiş olmalıdır. Ve biliyoruz ki o daha sonraları kendi özgül üslubunu yaratırken ona bu bağıntı yol göstermiştir. Ve yine biliyoruz ki, bu bağıntının kendisi, “*Varlık ve Zaman*”daki düşüncelerde kendisini baskın olarak gösterecektir.

“*Varlık ve Zaman*”ın birinci cildi, ilk kez, Husserl’in yayımladığı “Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Yıllığı” nın VIII. cildinde yayımlandı. Bu eserin esas konusu (bugünlerde sık sık öyle olmadığı ne kadar söylenirse söylensin), insan ve insan yaşamıdır. Araştırma konusu, insanın *Varlık ve Zaman*’la[9] nasıl bir ilişki içinde bulunduğudur. Sonucu önceden bildirelim: Heidegger insanı, Varlık’a atılmış, Varlık’a terkedilmiş insan olarak tanımlar. İnsan Hiç (Nichts) içine düşmüş bir Nelik’tir (Wesen) ve bunu kendisi seçmemiştir. “*Varlık ve Zaman*” okuyucusunun önüne çıkarıldığında, tam tamına 1920’li yılların kitabıydı. Eser insanın kaybolmuşluğundan söz ediyordu. Güç anlaşılır, bazıları hiç anlaşılmaz satırlar arasında, o zamanlar artık hiç de sevimsiz görünmemeye başlamış olan nihilizmin soluğu hissediliyordu. Bu dünyada herşey eşdeğerdi, cansıkıcıydı, tekdüzeydi, yavandı, anlamsızdı. Fakat bu nihilizm, edebiyat salonlarının yapmacık, gösterişçi nihilizmi türünden de değildi. O, büyük, ölümcül bir nihilizmdi. Bu nihilizmle yaşam tembeli ekzistensiyalistlerin cansıkıntısı güdümlü nihilizmi arasında uçurumlar vardı. Bugün de Heidegger kendisine atfedilen bu türden züppe bir nihilizmi herhalde reddederdi. “Nichts” (Hiç) ile “nichtig” (boş, bâtıl, abes) kelimelerini günümüzün herhangi bir önemli filozofundan çok daha sık kullanan bir adam, bu anlamda nihilist olmak istemez.

2.

Kitap Platon’un “Sofist”inden bir alıntıyla başlar: “Bunca zamandır ‘Varolan’ terimini kullanırken bununla özgül olarak neyi kastettiğinizden emin olmalısınız herhalde. Biz de zaten daha önce onu bildiğimize şüphesiz inanıyorduk. Oysa şimdi o bizim için sıkıntı veren, elimizin altından kayıp giden bir şey, bir bilmece olup çıktı.” (Sofist, 244 a.) Bununla birlikte

incelemeler sırasında görünen odur ki, Martin Heidegger, “Varolan”ın (Seiende) ne olduğunu pek kesin bir şekilde biliyordu. Ne var ki onun Platon’a gönderme yapması hiç de rastlantısal değildi. Çünkü bu kitapta Heidegger, bildiğinden pek emin olduğu “Varolan”dan yola çıkarak “Varlık”ı (Sein) düşünen, dikkate alan, ona yönelen bir konum içindeydi. Onun özgül yorumuna inanmak gerekirse, o bununla kendisini Batı metafiziğinin ve felsefesinin dışına çıkmış sayıyordu. Heidegger’e göre, Batı metafiziği ve felsefesi, hâlâ, “Varlık” hakkında bir bilgiye sahip olduğuna inanıyordu. Kabaca formüle edildiğinde, Batı metafiziği ve felsefesi, hâlâ, tam da bu tavrından ötürü, “Varlık” üzerine bir konuşmanın “bilmece” ye dönüştüğü Platoncu konumunu koruyordu. Bildiğine inandığı “Varlık”, hep elinin altından kayıp gidiyordu çünkü.

Batı metafiziği, Heidegger’in çok sonraları “*Platon’un Doğruluk Öğretisi*” adlı çalışmasında üzerinde durduğu gibi, Platon’un idealar öğretisini kendisine rehber edinmişti. Batı düşüncesi Varolanlar (Seiendes) dünyasına, “şeylerin summası”na “dalıp yozlaşmıştır.” Bu yozlaşmanın, bu düşüşün göstergesi, sürekli olarak “şey” (Ding) üzerine düşünme etkinliği içinde, aslolan Varlık’ı gözden kaçırmak olmuştur.

Bugüne kadar kanıtlanmamış halde kalan bu tezle düşünüre en önemli görünen şey, Varolan’ın Varlık’la ilişkisini açıklamaktır. Bu ilişki Kant’ta olduğu gibi görünüş (fenomen) ile “Ding an sich” (kendinde şey, numen) arasındaki ilişki gibi bir ilişki midir? Yoksa Plotinos’da olduğu gibi, Varolan, Varlık’ın aşağıya doğru ışımasının (emanation) bir sonucu mudur? “Varolan” nereden çıkar? “Varlık”tan mı? “Varlık-Olmayan”dan (Nicht-sein) mı? Heidegger bu soruları “*Varlık ve Zaman*”da “ontolojik ayırım” yardımıyla ele almayı dener. Varolan, insana sadece Varlık’ın ışığı sayesinde görünür. Varlık’ın Varolan içinde “ne’leştiği” (west) ve onu görünür kıldığı kadarıyla. Fakat Varlık Varolan’ı görünür kılmakla, kendisini, Varolan içinde “saklayarak geri çeker.”

Şüphesiz bu bağıntı “*Varlık ve Zaman*”da hiç de böyle açık (ne kadar açıksa) bir şekilde serimlenmez. Üstelik Heidegger’in çok daha sonraları yazmış olduğu “Anaksimandros’un Sözü (Aforizması)” adlı önemli makalesinde belirttiklerine bakılırsa, genç Heidegger 1926’da henüz Varlık hakkında bir şey de söylememiştir. Buna göre o sıralarda o, “şeylerin kendilerine” dönmenin, nihai olarak ancak ve sadece Varlık’ın bilgisi

sayesinde mümkün olabileceğine inancını ifade etmişti ve bundan öteye geçmemişti. Yine bu makaleden anladığımıza göre, Heidegger “*Varlık ve Zaman*”ı yazdığı sıralarda Dilthey’ın da etkisi altındaydı. Dilthey, fenomen-numen, Varolan-Varlık ayırımlarını yapay ve sahte buluyor, şeylerle “yaşantı”da (Erlebnis) doğrudan bir ilişki içinde olduğumuzu söylüyordu. Bu doğrudanlığı bozan, akıla ve bilgi öznesine bahşedilen öncelik ve özerklikti. Heidegger bu Diltheycı etkiyle, Varlık’a bizi götürecek yolun akıl olmadığını imâ etmek istemişti.

Ne var ki Varlık ve Varolan terimlerini açıklayan ontolojik ayırıma geri dönüldüğünde şu görülür ki, bu ayırım, bunların iç içe geçmişliğini, Varlık’ın kendisini Varolan’da görünür kıldığı tezini açıklayamıyordu. Varolan’ın sınırlılığına karşı, Varlık tam bir karşıtlıkla hep sınırsız olandı. Tam da bu nedenle, Varlık aynı zamanda kendisini “Hiç” (Nichts) olarak gösteriyordu; çünkü onu kavramak mümkün değildi. Bu nedenle “Varlık”tan söz etmek, “vardır” demek mümkün olamazdı. Çünkü o, mantık kurallarına göre, aynı zamanda “var değildir”i ifade edemezdi; yani Varlık Varolmama (Nichtseiende) açısından sınırsız olamazdı. Dil aracılığıyla yapılan her Varlık tanımı, zorunlu olarak yanlış olacaktır. Zaten Heidegger’e göre dilimiz de Varolan içine “düşer”; yani o ancak tekil şeylere işaret edebilir, fakat Varlık’a asla.

Bu tezi sadece kelimesi kelimesine ele almak, terminolojisinin sert ödünsüzlüğünden hoşlanmak hiç de uygun olmaz. Bir filozofun “son şeyler”i imlemek gibi bir hakkı olduğundan ciddi olarak şüphe edilemez mi? Böyle bir imleme denemesinde sözün bir yerde kesilmesi, daha öteye gidilmemesi, olsa olsa bir filozofu onurlandıran bir şeydir. Filozof bir yerde kendi sözünü keser; oysa vizyoner ve peygamberlerin kendi vizyonları içinde haberler ve mesajlar iletirlerken sözlerini bir yerde kestikleri, daha öteye gitmekten sakındıkları, duyulmuş şey değildir. Heidegger’in tezine bu bağlamda kulak vermek gerekiyor; çünkü o ciddi bir tezdir. O zaman soralım: “*Varlık ve Zaman*”ın yayımlanmış birinci kısmının analizine dalan bir kimse, insanı bu ontolojik ayırım bakımından nasıl bir konum içinde bulacaktır?

İnsan, “Da-sein” (Varoluş, dünyada-olan) olarak kavranır. Bu “Da-sein”a, “kendi Varlık’ı içinde bizzat bu Varlık çevresinde Varolan” olarak “ontik” yönden işaret edilir. Daha basit olarak şöyle ifade edilebilir: Dasein olarak

insan öyle bir yapıdadır ki, o bu yapı gereği Varlık'ın ne olduğunu sorabilir. Heidegger'in kendisi ve kitabı, bu tez için en iyi kanıttır. Varlık'ı soruşturacak yapıda olan insan, bu nedenle "Varolan'a atılmışlığı"nın farkına varan ve tam da bu Atılmışlık'ı (Geworfenheit) soruşturan bir konuma sahiptir. Yine aynı nedenle insan, sadece Varolan'ı tanıyan ve Varlık sorusuna yanıt verme şansı olma-yan hayvanla karşıtlık içinde, bir başka şekilde yaşayabilir.

Bu, Dasein'ın Ekzistens (Varoluş) olarak yaşama imkanına sahip olması demektir. Burada "Ekzistens" kelime anlamıyla alınmıştır[10] ve Ortaçağın ekzistens kavramıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Heideger'de Ekzistens-olmak, "Dünyada-Olma"nın (in-der-Welt-sein) dışına çıkmak, Varlık'a yönelmek anlamına gelir, Bu dışarıya doğru çıkış, Kaygı (Sorge) adı altında deneyimlenir.

3.

"Kaygı" kavramında da, her ne kadar Heidegger bu kavramdan hareket etse de, onun günlük dildeki anlamını değiştiren bir gizlenme, bir örtüklük vardır. "Kaygı", Ekzistens olarak insanın yaşadığı bir psişik süreç değildir; tersine bizzat Ekzistens olma halidir. O halde "Kaygı" olarak insan nedir? Kaygı olarak insan, boş mekanda bulunmayan bir Nelik (Wesen), kendisini daima bir dünya içinde bulan (in-der-Welt-sein) Varolan'dır. Onu diğer Varolanlardan, özellikle hayvandan ayıran da budur. Dünya hiç de yalıtık bir özneye sonradan karşısında bulduğu bir şey, bir Karşıda-Duran (Gegenstand), bir nesne olarak açılmış değildir. Epistemolojik özne-nesne ayırımı sahte bir ayırımdır. Çünkü zaten "Dasein", daima "Dünya-İçinde-Olmaklık" (Innerweltlichkeit) halini ifade eder.

Burası, Heidegger'in Alman akademik felsefesinin en zor problemlerinden birisini, "gerçeklik" problemini tartıştığı yerdir. Dünyanın özne ve nesne olarak ikiye bölünmesi, modern doğa biliminin sevgiyle sarıldığı bir idedir. Veba basilini keşfeden bir bakteriyologa, hazırladığı kimyasal bileşimi mikroskop altında incelerken, bu bileşimin kendisinden bağımsız bir nesne olmayıp başka bir şey olduğunu ve aynı bileşimi kendisinin zaten katıldığı bir şey olarak gözlemekte bulunduğunu söyleseydik, bu ona herhalde komik gelirdi. Evet, bu bakteriyolog ve diğer tüm bakteriyologlar, doğabilimsel araştırmanın başarısının, ancak özne ile nesnenin birbirinden kesinlikle ayırt edildiği ölçüde mümkün olacağını

düşünürler. Bu ilişki, öznenin bir Ben (Ich) ve nesnenin dış dünya olarak düşünüldüğü bir ilişkidir. Alman filozoflarının Kant'tan beri dikkatlerini çekmiş olan kritik nokta buradadır. Büyük Königsberg'li (Kant -çev-) dikkatini dış dünya hakkındaki bilginin hiç de kendiliğinden anlaşılır bir şey olmadığı noktasında yoğunlaştırmıştı. O, klasik özne-nesne ayırımı temelinde, dış dünyanın bilen özneye ancak fenomen halinde açık olduğunu, fenomenlerin ardında bir "gerçek dünya"ya ancak "Ding an sich" (kendinde şey) olarak "düşünülürlük" (intelligibilite) zemininde bir gönderme yapılabileceğini söylemiştir. Fakat Kant çok dikkate değer bir şekilde, bir insanın genellikle herhangi bir şeyi neden bildiği ve Hiç'i neden bilmediği hakkında hiçbir şey söylememiştir. Gerçi onun yazılarında "Ding an sich"ten kaynaklanan bir "tahrik olma"dan söz edilir; fakat "Ding an sich"in ne olduğu bilinmeksizin. O zaten Kant'a göre asla bilinemez. Fakat bu durumda burada geçen "tahrik olma"dan ne anlaşılacağı problematiktir. Kant'ın transandantal felsefesinin Achilleus topuğu, tam da, transandantal düşünmenin görkemli aygıtının genellikle nasıl ve hangi vasıtayla harekete geçip çalıştığının hiç de sağlam bir şekilde bilinememesinde yatar. Kant'ın eleştiricileri bu zayıf noktayı hızla ortaya çıkardılar. Ve filozof Jacobi bu metafiziksel hezimet için nükteli bir formül buldu: Transandantal felsefe, hiç durmayan bir binek arabasına benziyordu; dışarıdakiler ona binemiyorlar, içeridekiler yere inemiyorlardı.

Jacobi, özne-nesne ayırımını "herşeyi kapsayan yaşama duygusu" kategorisi ile aşmak isteyen Hollandalı filozof Hemsterhuis'ten oldukça etkilenmişti. Jacobi bu "yaşama duygusu"nu pietistlerin ona yükledikleri anlamdan tamamen farklı bir şekilde, romantik bir pathos, bir heyecan, gerçeklikle kökeninde ve doğrudan bir bütünleşme, bir uyum olarak tanımlıyordu. İnsan zaten daima gerçeklik içindedir, onunla heyecansal yoldan birliktedir, kendisini bu gerçekliğe "heyecansal olarak katılmış" (gestimmter) bulur. Jacobi'nin "heyecansal olarak katılmış olma"yı ifade etmek üzere kullandığı ve başka bir dile çevrilmeleri son derecede zor olan "gestimmt", "gestimmter", "Gestimmtheit" kelimelerini Heidegger de sık sık kullanacaktır. Dünya zaten daima bu Heyecansal-Katılmışlık (Gestimmtheit) içinde insanın tanıdığı bir dünya, yani hep "tandanslı bir dünya"dır. Bu ilksel kendini-katma edimini parçalayan, yani bir yana özneyi öbür yana nesneyi koyan bir kimse, gerçekliği karşısına almakla (gegenständlich machen) ağır bir hataya düşer. Jacobi'den daha akademik

düşünen Dilthey, bu problemle yoğun bir şekilde uğraşır. Dilthey'a göre, bu ağır hatadan, nesneyi öznenin etki alanı içine çeken ve özneden yola çıkarak bir "mutlak Ben" tasarımına spekülatif yoldan geçmiş olan Alman idealistleri, bu konuda hiç de sonuncular olmamak üzere, sorumludurlar. Ne var ki Dilthey'a göre, idealizme karşı haşin bir tepki geliştirmiş olan doğabilimci anlayış da, yine yapay özne-nesne ayırımından yola çıkmıştır. Ve Dilthey da "yaşam bağı" (Lebenszug) kategorisini ortaya atarken, aynı yapay ayırımı aşmaya çalışıyordu. Dilthey'ın "yaşam bağı" kategorisi, Jacobi ve Hemsterhuis'in "yaşama duygusu" kategorilerinin çok daha derinliğine geliştirilmiş bir devamıydı. Dilthey'a göre, insan "bunu nasıl görüyorum?" diye sorduğu her anda, o şeyi zaten bir "yaşam bağı" içinde ilksel olarak kavramış haldedir.

Heidegger, kendi "Dünyada-Olma" kategorisini ortaya attığında, öncülerinin ve özellikle Dilthey'ın tezinden çok farklı bir tez ileri sürmüş olmuyordu. Heidegger'in özgül terminolojisi, çok kez onun etkilendiği kaynakları görmemizi engeller. (Belki de Heidegger bunların görülmesini pek arzu etmemektedir.) Örneğin o "Dünyada-Olma" kategorisine kendi açısından çok büyük önem verirken, bunun özgünlüğünü imâ etmekten de geri kalmıyordu. Oysa bu kategoriyi Dilthey'dan aldığı besbellidir. Bunlar bir yana, Heidegger bu kategoriyle, gençliğinin naif Yeni Skolastikçi realizmiyle tüm bağlarını koparmış oluyordu. "Dünyada-Olma", insanın Çevre'ye (Umwelt) sımsıkı bağlı bir Nelik (Wesen) olduğunu gösterir. Heidegger'in doğa bilimlerine özgü özne-nesne ayırımını ad absurdum'a götürmesi, "*Varlık ve Zaman*"ın en etkili pasajlarında ifadesini bulur. Bu pasajları okuyan birisi, artık "nesnel" bir bilim anlayışına kolay kolay geri dönemez.

Yeniden Kaygı'ya dönelim: Kaygı'nın üç yapısal yönü vardır: l. "Dünyayı Önünde Bulma" ("sich vorweg"), 2. "Henüz İçinde Olma" ("schon sein in"), 3. "Çevresinde Olma" ("sein bei"). Bunlar, özellikle kasıtlıymışlarcasına soyut belirlemelerdir.

İnsan Ekzistens'inin zaten daima "Dünyayı Önünde Bulma"sını, kötü niyetli bir gözlemci beylik, sıradan bir saptama olarak görebilir. Heidegger felsefesinin bir yandaşı ise, bunda bir bilgelik görecektir: İnsan karar verebilen bir Nelik'tir. Karar verebilme serbestisi, seçim yapabilme, "Kierkegaardvari" bir ifadeyle "imkanlar hakkındaki imkan", tüm bunlar,

içinde bulunduğu gerçekliğe göre bireyin tavır alabilmesini, imkanlara sahip olabilmesini ifade eder. Heidegger'in bir başka bağlamda sık sık başvurduğu halk ağzıyla, aynı durum, "olduğun şeyi ol" (werde, was du bist) atasözü içinde basitçe ifade edilebilir. Dünyayı önünde bulan ve "olduğu şey" olacak olan, Ekzistens'dir. Yaşam kendisini, yapabilme olarak, imkan olarak açar. "Dinsel" yazar Kierkegaard'ın "düşünsel" yazar Heidegger üzerindeki etkisi, bu etki sadece bir eklenti sayılsın veya sayılmasın, apaçıktır.

Sonraki yapısal yön, "Henüz İçinde Olma"dır. O, "Dünyada-Olma" (in-der-Welt-sein) kategorisiyle sıkı sıkıya bağlıdır. "Henüz İçinde Olma", insanın bir dünya içine "atılmış" (geworfen) halde olmasından başka bir şey ifade etmez. "Henüz İçinde Olma", insanın dünyanın içinde ve dünyayla birlikte ilişkisel ve heyecansal konumunu ifade eder. Heidegger bu konumu ifade etmek için ayrıca "Bulunmaklık" (Befindlichkeit) terimini kullanır. İnsan daima dünyanın içinde ve dünyayla birlikte "Bulunmaklık"ı yaşar. Dünyayla bağımız böyle kurulur ve bu bağ, bilgi öznesi ile bilgi nesnesi arasında olduğu varsayılan türden bir bağ değildir; tersine bizzat dünya içinde ve dünyayla birlikte yaşanan bir heyecandır (Stimmung). Dünya insana asla nötr görünmez. Nötr bir dünya tasarımı, epistemolojizmin bir yanılgısıdır. İnsan için dünya daima bir heyecan aracılığıyla zaten şu veya bu şekilde bir renge bulanmış haldedir. Bu haliyle "Henüz İçinde Olma" kategorisi, Dilthey'ın "yaşam bağı" (Lebenszug) kategorisinin Heideggerce bir versiyonundan başka bir şey değildir. Tabii şu önemli ayırımı gözden kaçırmamak gerekir: Dilthey'da "yaşam bağı", öznenin etkinliğine ağırlık veren bir anlama sahiptir ve onda Alman İdealizminin son soluğu hissedilir. Oysa Heidegger'de "Henüz İçinde Olma" ve bağlı olarak "Bulunmaklık", başka bir vurgu taşır. O, bir "ağırlık", bir "yük" olarak kendisini gösterir, açığa vurur. Burada Dilthey'ın iyimserliği ile Heidegger'in kötümserliği iyice ortaya çıkarlar. İnsan Heidegger'de çoğunlukla "kötü mizaçlı"dır. Bu husus, "Temel Heyecanlar" (Grundstimmungen) söz konusu olduğunda karakteristik olarak kendisini gösterir. Bizim dünyamız hiç de "dünyaların en iyisi" değildir. Heidegger, "Temel Heyecanları" ın çoğunu "Varlık'ı unutmak"tan sorumlu tutar.

Heidegger, "düşmüş" insanın Varlık'a "Dönüş"ünü (Kehre) mümkün kılan sadece tek bir Temel Heyecan bulur: "Korku" (Angst). Freiburg'lu filozof, Korku'nun analizine girişirken, yararlanabileceği pek çok eser

bulmuştu önünde: Augustinus’un, Pascal’ın ve hepsinden önce Kierkegaard’ın eserlerini. Bu eserlerde de bu “içinde olmaklık”tan çıkış (ex-sistere) araştırılmamış mıydı? Danimarkalı teolog, “Korku”yu, özgür fakat kaybolmuş insanın Temel Heyecan’ı sayıp onu kendi analizinin temel aygıtı kılmamış mıydı? Şimdi Heidegger de “Korku”yu, kendi ontolojisi içinde, Kierkegaard’ın “düşmüş halde birlikte yaşayanların dünyası” dediği ve kısaca “Man Alanı” (herkesin herkes gibi düşünüp eylediği alan) olarak adlandırdığı dünyadan Varlık’a doğru tek çıkış yolu olarak konumlar. Korku insanı Hiç’le vis-a-vis (yüzyüze -çev-) bırakır. O, güven içinde yaşayıp gittiği gruptan, “Man Alanı”ndan “dışarı çıkar” (ex-sistere); Kierkegaardçı anlamda “istisna”, yani Ekzistens olur.

Heidegger Korku’nun analizinde, hem “*Varlık ve Zaman*”da ve hem de 24 Haziran 1929’da Freiburg üniversitesi konferans salonunda “Metafizik Nedir?” başlığıyla verdiği tören dersinde, göz kamaştırıcı formüller, üslubuna ve diline karşı çıkanların bile teslim etmek zorunda kaldıkları keskin, açık kavram belirlemeleri ile karşımıza çıkar: “Korku dediğimizde, sık sık rastlanan ve kolayca ortaya çıkan ürkekliğe ilişkin bir korkaklığı kastetmiyoruz. Korku, ürküntüden temelde farklıdır. Biz kendimizi şöyle veya böyle bir şekilde tehdit eden şu veya bu Varolan’dan ürkeriz... (bir şeyden) ürküntü duymak aynı zamanda belirli bir şey adına da ürkmektir. Ürkmek bir şeyden ve bir şey adına ile sınırlı bulunduğundan, ürken ve ürkek, kapıldığı şey tarafından hapsedilir. Kendini bu belirli şeyden kurtarmaya çabalarken bu sefer de diğer bir şey hakkında emin olmaktan çıkar, yani tamamiyle ‘aklı başından gider’.” Ve devamla: “Korku artık böyle bir şaşkınlığa izin vermez. Daha çok, kendine özgü bir sessizliği birlikte getirir. Gerçi Korku hep... korkmaktır, fakat şundan veya bundan değil. ...dan korkmak her zaman ...adına korkmaktır, fakat şunun veya bunun adına değil. Korku anında korkana ‘birşeyler oluyor’ deriz. Buradaki ‘birşeyler’ ve ‘korkmakta olan’ ne anlama gelmektedir? Ona neden ötürü birşeyler olduğunu söyleyemeyiz. Korkana bütünüyle öyle olmaktadır. Herşey de, biz kendimiz de bir kayıtsızlık içine gömülürüz. Fakat bu herhangi bir yokolma değildir; herşey, kaybolmakla, bize yeniden geri gelir. İşte bizi Korku’da sıkıştıran bütününde Varolan’ın kaybolması bize eziyet eder. Geriye hiç dayanak kalmaz. Geriye kalan ve bizim içimizi Varolan’ın raydan çıkması esnasında kaplayan, bu ‘Hiç’ tir.

Korku, ‘Hiç’ i açığa çıkarır.” [11]

Bu alıntının son cümlesi pek ünlü olmuştur. Mistik bir hava kokan bu cümlenin doğruluğu veya yanlışlığı burada inceleme konusu yapılamaz. Fakat cümlenin neden böyle ifade edilip de başka bir şekilde ifade edilmediği ve cümlenin içinde Heidegger'in 1920'li yılların ruhuna sıkı sıkıya bağlılığını nasıl ortaya koyduğu, daha sonra ele alınacaktır.

Geçerken şunu saptayalım ki, bunların hepsi, "Henüz İçinde Olma" adı verilen bu yapısal yön içerisinde insanın başına gelebilir. Buna uygun olarak bu yön, her insanın oraya buraya sürüklenip durduğu günlük yaşamın (Umgang) ağırlığı içinde, "yoğunlaşmış şey", "yük"tür. Bazı insanlarda bu "yük" asla "patlamaz"; onlar asla Korku duymayacaklardır. Fakat bazılarında bir kıvılcım yeterlidir ve bu kıvılcım onlarda aleve dönüşür. Bu kıvılcımları kimin kimlere gönderdiğini ve bunları neden dolayı bunlara gönderdiği halde şunlara göndermediğini, filozof açıklamaz. O görevi gereği bunu yapmaz; çünkü o filozoftur ve teolog olmak istememektedir.

Kaygı'nın üçüncü yapısal yönü "Çevresinde Olma"da ("sein bei") ortaya çıkar. "Dünyayı Önünde Bulma"ya ("sich vorweg") "Atılmışlık" (Geworfenheit) ve Ekzistens Olma tekabül ederken, "Henüz İçinde Olma"ya ("schon sein in") "Bulunmaklık" (Befindlichkeit), Heyecan (Stimmung) ve "Olgusallık" (Faktizität) tekabül eder. Buna karşılık "Çevresinde Olma"ya ("sein bei") insanın "Düşmüşlük"ü (Gefallenheit) uygun gelir. İnsan zaten daima "şeyler çevresinde" (bei den Dingen) bulunur; o günlük yaşamda "El Altında Olan"la (zuhanden) meşguldür, pratikle çevrilmiştir. Heidegger'in bunlarla kastettiği basit örneklerle açıklanabilir: Örneğin "kitap" kavramı, onun çok sayıda yapraktan, siyah matbaa mürekkebinden, cilt bezinden,v.d. oluşmasıyla belirlenmez. Böyle bir kitap tanımı, belki naif realistler için, bir inceleme nesnesi, yani Mevcut Olan (vorhanden) olarak kitap için doğru bir tanım olabilir; fakat bu tanım ilk planda "okunmak üzere" ortaya çıkarılmış bir nesne olarak kitabın gerçekliğine uymaz. Bir kahve fincanını, porselenden veya seramikten bir nesne olarak tanımlamak da, aynı şekilde ahmakça olurdu; çünkü o aslında "kahve içmek için" yapılmıştır, yani o "El Altında Olan" (zuhanden) bir şeydir. Yaşamımızın işlevselliği işte burada sesini duyurur. Dolayısıyla bizler için dünya çıplak nesneler dünyası olamaz hiçbir zaman. O her zaman ihtiyaç duyulan ve duyulmayan şeylere göre bölümlenir. Bir demiryolu köprüsü, bir viyadük, hiç de demirden veya betondan direklerin bir toplamı olarak görülemezler; onlar daha çok ulaşım amaçlı birer

araçtırlar. İnsanın ilk varoluşsal (ekzistensiyal) tavrı, “şeyler çevresinde” pratik amaçlara bağlı bir tavırdır. Bu ilk varoluşsal tavır, nesneleri kendi ihtiyaçlarına göre tanımak ve onları bu ihtiyaçlar açısından “El Altında Bulundurmaklık” (Zuhandenheit) denen şeyi doğurur. Bu, insanın öncelikle pratik/teknik bir dünyada yaşaması demektir. Zaten Heidegger’in Almancasında da “El Altında Bulundurmaklık”, tekniği ve teknolojiyi imler. Öyle ki Paul Klee ünlü resminde, Heidegger’in Almancasıyla “El Altında Bulundurmaklık Devrimi” olarak adlandırılabilecek bir şeyi resmetmiştir.

“Çevresinde Olmak” kategorisine hem Dilthey’ın hem Kierkegaard’ın düşüncelerinde rastlanır. Güvenli bir çevrede yaşamak, yaşamı kolaylaştıran araç ve gereçlerle çevrili olmak, “kendini evinde hissetmek”, Dilthey’da, insanın “yaşama dünyası” (Lebenswelt) içindeki yapısal bir yönünü ifade eder. Kierkegaard bu “yaşama dünyası” nı ve onun içinde yaşayan insanları “Man insanı” olarak değerlendirir. Bu insan, herkes (man) ne düşünürse onu düşünür, herkes (man) ne yaparsa onu yapar. Heidegger insanın bu üç yapısal yönünü, kendi “ekstatik zamansallık”ına göre ele alır:

Ekzistens, yani “dünyayı önünde bulan”, geleceğe yönlenmiştir; çünkü insan kendi özgül imkanları içinde kendisini hep geleceğe doğru “fırlatır.” Buna karşılık “Düşmüşlük” (Gefallenheit), yani “Çevresinde Olma”, insanın özgül yaşamının tarihten ve tarihsellikten yoksun bir şekilde “bugün”e uyarlamışlığını ifade eder. Bu, pratik/teknik insanın durumudur. Sonuncusu ise, yani “Henüz İçinde Olma”, “zamanın çekimi”ne, “geçmiş”e, “olup bitmişlik”e, “olgusallık”a (Faktizität) uygun düşer.

Heidegger’in bu karmaşık düşünme yollarına dalan bir kimse şunu kolayca görür ki, böyle imlenmiş bir zamanın, örneğin Kant’ın zaman kavramıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Kant’ta zaman bir transandantal görüdür, tekil insanla bağıntılı, fakat yine de ondan bağımsızdır. Heidegger’de ise Zamansallık (Zeitlichkeit) tamamen insana uyarlanmıştır. Öyle ki insan yeniden “kendi zamanı”na, “ekstatik karakter” taşıyacak şekilde sahip kılınmıştır. İnsan zamansız olamaz; fakat zaman da insansız olamaz. Zamansallığın ekstazları sürekli birbiriyle kesişirler. Burada (yani Zamansallık kavramında), Heidegger ile onun Fransız “öğrencisi” Sartre arasında çok ciddi bir fark vardır. Alman filozof şundan iyice emindir ki, insan geçmişin ekstazı içinde temellenir, o “tarihsel varoluş” tur. O

kendisini ne ölçüde şimdiki zamanda tutarsa tutsun, ne ölçüde kendisini geleceğe "fırlatırsa" fırlatsın, geçmiş onunla hep birliktedir. Dilthey'ın belirttiği gibi, insan hiçbir şeye yep-yeni bir başlangıç yapamaz; kendisini geçmişte olduğu şeyden, olup bitmişliğinden (Faktizität) asla koparamaz. İnsanın söyleyip yaptığı herşey, geçmişte ne olduğuna, gelecekte ne olacağına ait tasarımına ve öncelikle de şu anda ne olduğuna bağlıdır. Heidegger bu modern zaman kavramını, "insandaki biricik birlik" olarak değerlendirir. Hiçbir bitki ve hayvan, hatta tanrı bile, Zamansallık'a sahip değildirler.

Buna karşılık Jean Paul Sartre, insanın kendi geçmişine tamamen sünger çekebileceğini söyler ve aynı insanın kendisini Zamansallık'tan çözerek mutlak özgürlüğe ulaşabileceğini göstermeyi dener. Sartre'daki intikam tanrıçaları, Erinne'ler, onun ünlü kitabı "Sinekler"de, insanın zamana bağımlılığını cisimleştirirler. Ne var ki intikam tanrıçaları ana katili Orestes'i herşeyden önce insan kılığında yapmamışlar mıydı?

Oysa Heidegger kendi ekstatik zaman yorumuna dayanarak, hiçbir insanın Zamansallık'tan kaçamayacağını saptar. Tüm bu ekstazlar, geçmiş, şimdi ve gelecek, insan Ekzistens'inin "geride bırakılamaz, ikame edilemez bir imkan"ına, ölüme doğru koşarlar. Kendisini ölüme doğru "koşma" içinde kavrayan kimseye, Varolan eş düşer. O Varlık'a Dönüş (Kehre) kararı alır. Bu Dönüş, fiili ölümle ve ondan sonra gerçekleşecek bir şey değildir; tersine o "ölüm içinde yaşama tavrı" olarak gerçekleşir. Ölüm, Dasein'ın kendi sonuna doğru en belirgin imkanıdır. Dasein bir Varolan olarak sona erer. O geriye döner. Peki ama nereye? Sadece Mevcudiyet'e (Vorhandenheit) mi? Varlık'a mı? Hiç'e mi?

Böylece "*Varlık ve Zaman*", belirli bir tarzda anlaşıldığında, oku-yucu için "doğru ölüm" konusunda bir kılavuz olur. "Neden dolayı ölmek zorundayız?" ve "öldüğümüzde ne olacağız?" sorularına, filozof "*Varlık ve Zaman*"da yanıt vermez. Burada sadece bu konuda bir filozofun haber/mesaj vermek gibi bir görevi olmadığı söylenebelir. Fakat öbür yandan ölümün kendisi bu şekilde felsefi yoldan anlaşılmak durumundaysa, böyle bir haber beklemek gerekmez mi?

4.

Ekzistens-Korku-Kaygı-Ölüm: İnsan bunlarla tutukludur; gerçek yaşamında unutmuş olsa bile. Gerçek yaşam ölüme ilişkin yaşamdır. Gerçek yaşam ağır gelen bir yüktür; yorgunluk, bezginliktir; "buyum"un tüm sıkletidir. Bununla birlikte Heidegger, kendisine "kötümser" bir insan portresi çizdiği söylenseydi, bunu reddederdi. Filozof, iyimser ve kötümser nitelemelerinin, iyi ve kötünün, ahlâksal olan ve ahlâksal olmayanın ötesinde, anlamak zorundadır. (Her ne kadar filozofun Varlık'ı unutan insanın yaşamını değerlendiren sözleri, kendisini ahlâksal değerlendirmeler yapmaya zorlamış olsa da.) En uygunu, filozofu, o nasıl anlaşılmak istiyorsa, öyle anlamaktır. Bu olabilir. Çünkü aşağıdaki sayfalarda Heidegger'in insan tasarımının iyimser veya kötümser, ahlâksal veya ahlâksal olmayan bir tasarım olup olmadığıyla pek ilgilenmeyeceğiz. Bizi bu sayfalarda sadece, Heidegger'in öğrettiği bu insan tasarımının, çizdiği bu insan portresinin, bir Alman insanının tasarımı ve portresi olduğu ilgilendirecektir. Ve görülecektir ki, bu tasarım, bu portre, yazarın inandığı gibi hiç de öyle tam anlamıyla özgün bir tasarım ve portre de değildir.

Heidegger'in insan tasarımı/portresi, kendi Ekzistens'inin kendisine yönelttiği bir refleksiyonun ürünüdür. Bu tasarım/portre, insanı bilinçte ve bilinçle kavrayan, cogitare ile düşünen Descartes'ın insan tasarımı/portresi ile çok açık bir şekilde karşıt kutupta yer alır. Heidegger'de sum (buyum, öyleyim, varım) cogito'dan (düşünüyorum) önce gelir. İnsan rasyonel düşündüğü için değil, o olduğu için Ekzistens'tir. Tek başına sum veya "benim", "varım", bir totoloji gibi görünmekle birlikte, bu haliyle insan Ekzistens'ini ifade eder. "Benim", "varım" demek, derinlere inmek demektir; kendi Varlık'ına yapışmış ve sıkışmış olarak derinlere inmek demektir. Rasyonel düşünme (cogitare), bilincin sadece küçük ve yüzeyde kalan kısmıdır.

İnsan üzerine bir kavrayış hiç de akılsal yoldan temellendirilemez; tersine insan karanlık bir ilk temele bağlıdır. Bu, "Sturm und Drang" (Fırtına ve Atılım) akımı içinde yer alan Alman pietistlerinin ve öncelikle romantiklerin, Aydınlanma'nın akılsal ve akılcı insan tasarımına/portresine karşı verdiği yanıttır da. Goethe bir keresinde Hamann üzerine bir değerlendirme yaparken şöyle demişti: "Herşeyi tek temele bağlamak kabul edilebilir bir şey değildir." Ve bu şöyle tamamlanabilir: İnsanı akılsal yoldan temellendirmek de. Heidegger'in başat heyecanları, ironi, cansıkıntısı, şüphe ve Korku'dur. Ve bunların hepsi zaten romantizmin de

temel “yaşam duyguları”dır. Yolumuz ancak “içten” yönlenir. Novalis’in ünlü sorusu bu konuda şiar olmuştur: “Nereye doğru gidiyoruz böyle? Daima eve doğru.” Ve Heinrich von Ofterdingen’den aşağıdaki alıntı, Heidegger’in Zamansallık kavramının şiirsel tanımı olarak anlaşılabilir: “Kendi dünyalarıyla sonsuzluk, geçmiş ve gelecek içimizdedir veya hiçbir yerde değildir, hiçtir.” İnsanın tanıdığı şey, hissettiğinden fazlası değildir.

Romantizmden hemen sonra hızla gelen “doğabilimciliğin gelişme yılları”nda bu insan tasarımı/portresi unutulmuş, dışlanmış, kötülenmiş, aşağılanmıştır. Fakat bu “doğabilimcilik” Alman bilincini asla tamamen işgal etmemiştir. Hatta ilginçtir ki, romantizm “anti-romantik” düşünür ve yazarlarda yeniden su yüzüne çıkmıştır. Bu romantik dönüş, ölümü dört gözle bekleyen genç Georg Büchner’de şaşırtıcı boyutlarda ortaya çıkar. Onun “Lenz” adlı öyküsü, Heidegger’in “Korku”suna emsalsiz bir prelüd olarak görülemez mi? Hatta burada kelimesi kelimesine kesişmeler hiç eksik değildir. Öykünün sonunda şöyle denir: “O, ertesi sabah puslu, yağışlı bir havada Strassburg’a vardı. Aklı tamamen başında görünüyordu; ahaliyle gevezelik ediyordu. Herşeyi, başkaları nasıl yapıyorsa öyle yapıyordu. Fakat içinde doldurulmaz bir boşluk vardı; artık hiç korku duymuyordu... Dasein’ı onun için zorunlu bir yüktü.”

“Boşluk”, “Korku”, “Yük Olarak Dasein”; bunlar Heidegger’in de kelimeleridir. Ve hatta Büchner’in “Leonce ve Lena” adlı komedisinin başarısız, rate tipi melankolik Lena’nın şu sözleri, “*Varlık ve Zaman*”ın şiirsel bir açıklaması, bir parafraz etkisi yapar: “Aklıma korkunç bir düşünce geliyor: Ben mutsuz insanlar olduğuna inanıyorum... Çünkü onlar sadece öyle oldukları için.” Heidegger buna hiç çekinmesiz katılırdı. O kendisini Platon’dan beri kaybolan dünyaları ilk keşfeden kimse sayabilirdi.

Açıkça anlaşılıyor ki, Alman tini ve Alman düşüncesi, ilk planda (ve ama özgül olarak hemen her zaman) romantizm içinde ölümle yoğun şekilde uğraşmıştır. Düşünce tarihinde ve edebiyat tarihinde ölüm problemini Almanlardan daha fazla işleyen bir başka halk yoktur. Belki akla ilk olarak Platon’un “Phaidon”u veya Boethius’un “Felsefenin Onuru” gelebilir bu konuda. Fakat bu örnekler ölüm üzerine derin düşüncelere Almanlar kadar dalan başka bir halk olmadığı olgusunu değiştirmez. Fransız devlet adamı Clemenceau, Almanları sevmeyen ama tanıyan bu adam, hiç de haksız olmayan bir şekilde Almanların ölüme duydukları eğilime şöyle işaret

etmiştir: “Almanların ruhunda... yaşamı yaşam yapan şeyi, yaşamın cazibesini ve büyüklüğünü kavrama konusunda bir eksiklik bulunur... Bu insanlar ölümü ne kadar çok severler! Sadece şairlerini okuyunuz: Her yerde ölümü bulursunuz.”

Alman düşüncesinin ve Alman tininin ölüme duyduğu bu merak, hatta bu özlem, özel bir şekilde Almana özgü renkler taşıyan bir nihilizmle birleşir. Almanın peşine düştüğü “Hiç”, Pascal’ın tüm akılsal imkanları düşünsel olarak taradıktan sonra bulduğu “sonluluğun sonsuz derinliği” değildir. O, Sartre’ın boş ve kumarda kaybetme duygusu uyandıran akılsal “Hiç”i de değildir. Bu, metafiziğin “Hiç”idir. O, ilk temelin karanlık boşluğudur ki, insan bu boşluktan çıkıp gelişir. Daha Luther, insanın bu dehşet verici kaynağına işaret etmişti. Romantizm Almanda hep bu çizgi üzerinde yaşar; o Alman düşünce tarihinde asla kaybolmamıştır. Ölüm ve Hiç, Alman duygu ve düşüncesinin akılsal olarak tartışma konusu yapılamayan kutuplarıdır. Heidegger’in bu ikisinin üstesinden düşünsel (ama akılsal değil) olarak gelme iddiası bile, tamamen Almana özgü bir iddiadır.

Korku, Ölüm ve Hiç gibi böylesine iç karartıcı heyecanlar Alman düşüncesine hep eşlik etmiş olsalar bile, bunların özellikle son yüzyıllarda fazla etkili olmadıkları gibi bir itirazda bulunulabilir. Fakat soralım: Bunlar nasyonal sosyalizmin 1933’de patlarcasına ortaya çıkışında hiç mi etkili olmamışlardır? Heidegger bunları, en azından modern formlar içinde, yeniden ve özgün bir şekilde yaşam için kışkırtıcı şeyler kılmış olmasın?

Öyle ki, Almanya’da 1920’li yılların en önemli edebi hareketlerinden birine, dışavurumculuğa şöyle kısa bir bakış, bu soruların olumlu yanıtlanması gerektiğini açıkça gösterir. Bugün etkisi azalmış, neredeyse unutulmuş olan bu sanat akımının öncülerinden Victor Hadwiger’in şiir kitabının başlığının “Ben Buyum” olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu genç avangardın, ölümü “bir erguvani zafer”, Roma imparatorlarına yaraşır bir zafer olarak nitelendirmiş olması da şaşırtıcı değildir.

Dışavurumculuk romantizmden ve baroktan belli yönleri devralmıştır. Dışavurumcularda hiçbir şey, onların izlenimcilerin ve psikolojistlerin öznel duyumculuklarına yabancılıkları kadar açık bir şekilde ortaya çıkmaz. İzlenimci ve psikolojist için klasik özne-nesne ayırımı geçerlidir ve nesne öznede bıraktığı izlenimler paketi olarak nesnedir, öznenin bir tasarımıdır. Oysa dışavurumcunun ağzıyla konuşulursa, “gerçeklik”, her tasarımın, her

izlenimin, her sözün önündedir, “vardır.” Ve insan da bu “gerçeklik”in içindedir. Dolayısıyla insanın bu “gerçeklik”ten izlenimler alması söz konusu değildir. Ressam veya şair, şeylere kendi varsaydığı izlenimleri doğrultusunda renk ve biçim verme gibi bir hakka sahip değildir. Ressam veya şair, Varlık’ı ifadeye (dışavurmaya) aracılık ederler. Dışavurumcu sanatçı, dilsiz olmadıkları sürece şeylerin dilini yeniden veren kimsedir. Bunlar, dışavurumcuların temel önermeleridir. Ve eğer yazmış olsaydı, bunların hepsi, Heidegger estetiğinin de temel önermeleri olurlardı. Bu kavrayış olmadan, dışavurumcuların (ve Heidegger’in) yeni bir dile yönelik arayışları, bu empatik arayış, bu Varlık’la özdeşleşme özlemi, asla anlaşılamaz.

Dışavurumcuların tepkisi de, Heidegger’de olduğu gibi, psikolojiye karşı bir tepkidir. Dışavurumcu Gottfried Benn de, Heidegger de, Thomas Mann’dan pek hoşlanmazlar. Mann’ın psikolojik analizleri, onlara sıradan ve gereksiz görünmüş olmalıdır. Hele onun human (insan) ile urban’ı (kentli) tehlikeli şekilde özdeşleştiren analizlerine, Karaorman köylüsü Heidegger’in tepkisini tahmin etmek hiç de güç değildir. Gottfried Benn, dışavurumcu lirik üzerine hazırladığı seçki vesilesiyle, “dekadant yazar” Mann hakkında gazaplı bir imâ ile ve dişlerini gıcırdatırcasına şöyle yazar: “...bir epikçiler çağında yaşıyoruz. Bunlar ölçüsüz büyüklükte kalın kitaplar içinde cıcığını çıkarırcasına psikoloji yapıyorlar... Almanya’yı istilâ ettiler, bu yeni hareket... dünyayı taşıyor.”

Ölüm, dışavurumcu şiirin temel motiflerinden birisidir. O, yaşamdan daha önemlidir. Georg Haym’ın mısralarında olduğu gibi:

“Nedir ki yaşam ?

Koyu bir karanlık içinde

bir an görünen kısacık bir ışık;

bir gelip bir kaybolan.”

Alman lirik şiirinde sevgi simgesi olan ay, Heidegger’in uzun ve yanlış anlamalardan hiç de arınmamış olan bir yorum yazısını ithaf ettiği Georg Trakl’ın mısralarında ölüm simgesi haline gelir:

“Ay, bir ölü gibi çıktı işte,

mavi cehennemden."

Gottfried Benn, ölüme yönelik yaşam duygularını, "Yıldızçiçeği" adlı şiirinde, büyük bir ustalıkla şöyle yakalamıştı:

"Bira fıçılarını meyhaneye taşıyan arabacı,

körkütük sarhoş, yığılıp masanın üstüne, sızıp kaldı.

Birisi, koyu vişneçürüğü bir yıldızçiçeğini, dişleri

arasına sıkıştırıverdi adamın.

Nur içinde yat,

küçük yıldızçiçeği!"

Örnekler o kadar çoktur ki, burada ancak birkaçıyla yetinmek zorundayız. Diltheycı bir terimle, Alman dışavurumculuğunun "yaşam bağı", Korku, Ölüm ve Hiç'tir ve dışavurumcunun Ekzistens'ini bunlar belirler. Genç dışavurumcuların, avangardların mısralarında ve resimlerinde, poetik olarak dile getirilen Temel Heyecanlar (Grundstimmungen) Heidegger'in "*Varlık ve Zaman*" ında felsefi ifadelerini bulurlarlar. Bu olgu düşünülmeden "*Varlık ve Zaman*"ın başarısı açıklanamaz. 1920'li yılların genç kuşağı, sanat eserlerinde ve dışavurumcuların çoğu karanlık ve bulanık manifestolarında vurgulanmış olan hemen tüm heyecan, duygu ve görüşleri, Heidegger'in ontolojik summa'sında felsefenin süzgecinden geçirilip arındırılmış haliyle yeniden buldu. Kalplerde yer eden duygu ve heyecanlar, sanki bu eserle açık ve görünür hale gelmişti. Fakat bu duygu ve heyecanlar sadece Heidegger'in eseriyle mi açık ve görünür hale gelmişlerdi?

İkinci bir yönden bakıldığında, 1920'li yıllar aynı zamanda oldukça değişik bir tarz içinde günlük yaşamın, "Man Dünyası"nın ince örtüsünü yırtmak, arkaik olana geçmek girişimleriyle de karakterize olmuştu. Sigmund Freud'un insanı öncelikle bilinçsiz yaşayan bir nelik ve görünürdeki yaşamının temeldeki ve derinlerdeki irrasyonalitenin bir dışavurumu olduğunu açıklamasından beri, psikoanaliz psikolojizmi tahtından indirmişti. Genç dışavurumcular tabii ki bunun farkındaydılar ve daha 1920'de psikolojiye karşı fakat psikoanaliz lehine, manifestolarında şunları belirtiyorlardı: "Dışavurumcu psikolojist değil, psikoanalitik tavırlıdır. Bu bir çelişki değildir. Tam tersine: Psikoloji bir tek şeyden

binlerce şey çıkarsıyor, oysa psikoanaliz binlerce şeyi tek bir şeye bağlıyor.” Dışavurumculuğun teorisyeni Max Picard, böyle bir psikoanalitik bakış açısıyla “binlerce şeyin kaosunun aydınlığa kavuşacağı”nı söylüyordu. Picard şöyle devam ediyordu: “Çünkü dışavurumcu bir şeyin nasıl meydana geldiğini, bir şeyin meydana gelişi itibariyle ne olduğunu değil, sadece o şeyin o olduğunu bilmek” ister. Bu, Heidegger’de de böyledir; her ne kadar zor anlaşılır şekilde ifade edilmiş olsa da.

Freud, araştırmalarında Korku ve Ölüm fenomenlerini de ele almıştı. Fakat o herşeyden önce dilde mitolojinin, arkaik masal ve mitosların dünyasını keşfetmişti. Bazı kelimeler bireyin karanlık iç dünyasının kapısını açan altın anahtarlardı. Freud bunlara “harekete geçirici, bireyi çekip götüren kelimeler” (Reizwort) diyordu. Tekil bireyin görünürdeki davranışının saiklerini yakalamakta bu kelimeleri onun ağzından çekip almak çok önemliydi. Freud kendi tarzında, Alman folklorunun ve mitolojisinin en büyük sözlüğü olan “Grimm Sözlüğü”nün tutkulu bir okuyucusuydu. Heidegger de öyleydi. Aralarındaki fark şuydu: Viyanalı hekim insan bilmecesini mitosların dili yardımıyla çözmek isterken, Messkirch’li filozof, mitoslar yardımıyla Dasein bilmecesini çözmek istiyordu. Fakat her ikisi de şurada anlaşıyorlardı: Dil insanın neliğini örttüğü kadar bu nelik üstündeki örtüyü kaldırıyordu da.

Heidegger’in dışavurumcular ve psikoanalizciler ile kendisi arasında hiçbir bağıntı görmemiş olması muhtemeldir. Aslında o düşüncelerini, birinin veya öbürünün ortak edilemeyeceği şekilde geliştirmişti. Fakat “*Varlık ve Zaman*”ın yazarı Heidegger’in 1920’li yılların huzursuzluğunu ve arayışlarını tek bir felsefi summa’da birleştirmiş olduğu da açıktır. Ve “*Varlık ve Zaman*”ın olağanüstü başarısında bunun en büyük etken olduğuna şüphe olmadığını bir kez daha belirtelim. Bu felsefi summa, kendisinin inandığı gibi hiç de yeni bir başlangıç değildi. Tersine Alman düşüncesinde ve Alman ruhunda bulunanları bir araya toplayan bir sondu. Burada, Ölüm ve Hiç gibi iki kutuptan birbiriyle kesişen duygu ve heyecanlar felsefe dili içerisinde en son ifadelerini bulmuşlardı.

Alman düşüncesi ve Alman ruhu için iki tehlikeli kutup hakkında Clemenceau ne demişti: “Almanların ruhunda... yaşamı yaşam yapan şeyi, yaşamın cazibesini ve büyüklüğünü kavrama konusunda bir eksiklik bulunur...” “*Varlık ve Zaman*”dan onbeş yıl sonra yaşamı gaddarca

küçümseyen nasyonal sosyalistler Almanya’nın kaderini ellerine aldılar. Heidegger’in onların cephesinde yer almış olması gerçekten de şaşırtıcı mıdır?

5.

Heidegger’in diline dönelim. Bu dilin ne kadar problematik bir dil olduğuna daha önce de değinilmişti. Bu dil üzerine olumsuz çok şey söylenmiştir. Ne var ki yeni olduğuna inandığı bir şeyi söylemek zorunda olan bir filozofun yeni bir dil yaratma denemesine girişmesine hiç de horgörüyle bakılamaz. Almanya’da özellikle sıradan kabarelerde, bulvar tiyatrolarının sahnelerinde “şey şeyer” (Ding dingt), “insan insanır” (Mensch menscht) ve benzeri ifadelerle ve halkın hoşuna giden mimik ve jestlerle desteklenmiş skeçlerin bol bol oynandığı, bu tür skeçlere “heideggermek” (heideggern) adının verildiği bir dönem olmuştur. Aslında bu tür ifadelerin pek azı Heidegger’de bulunur. Onun dili ve üslubuyla alay edenler sadece kabare oyuncuları olmamıştır. Hatta şaşırtıcıdır ki, kabare oyuncularından çok daha fazlasıyla, Alman yazarları da anlamadıkları bir konunun anlaşılmaz saydıkları bir dille ifadesinden duydukları öfkeyle Heidegger’i köşeye sıkıştırmak istemişlerdir. Ayrıca pek çok Heidegger yandaşının da Heidegger’i benimseyiş tarzları oldukça yüzeysel kalmıştır. Tüm bu hengâme içinde bir adam, José Ortega y Gasset, Heidegger’in dilini en derinliğine ve olumlu değerlendiren kimse olmuştur” “Açıktır ki Heidegger’i Alman dilini hırpalayan, okuyucusuna işkence eden kötü bir yazar olarak gören Almanların sayısı çoktur. Katılmasam da bu görüşlere saygı duyuyorum. Bana göre Heidegger harika bir üsluba sahiptir.”

Ortega daha sonra edebi ve felsefi üslup ayırımı yapar ve bunlardan ne anladığını açık bir şekilde ortaya koyar. Bu ayırım Heidegger’in çalışmalarını anlamak bakımından öylesine önemlidir ki, burada uzun bir alıntı yapmadan geçilemez:

“Düşünür ‘yazar’ değildir. Bu ‘yazar’ kelimesi aptalca bir kelime olarak dünya dillerinin en az üçte birinin sözlüklerinde yer alır. Derin ve saf doğruları örten dil, aynı zamanda odun kafalılık ve aptallığın çok sayıda örneğini de barındırır. Şüphesiz düşünür, yazı yazar ve konuşur; fakat o dili, düşüncelerini mümkün olduğu kadar doğrudan ifade etmek için kullanır. ‘Söylemek’ onun için ‘ad koymak’tır. Bununla birlikte o, kelimelerde takılıp kalmaz, kendini kelimelere tutuklatmaz. Buna karşılık yazar,

dünyaya düşünme amaçlı olarak yönelmez; o dünyaya konuşmak için veya Greklerin dediği gibi ‘iyi konuşmak’ (eulegein) için yönelir. ‘İyi ve güzel konuşmak’ onun en büyük işidir; öylesine büyük ki, herşeyin akamete uğradığı, battığı bir uygarlığın son anında ve paramparça olmuş şeylerin muazzam denizi üstünde yüzmek zorunda olan tek bir canlı olarak kalmış olsaydı bile, o ‘iyi konuşma’ya, yani retoriğe devam ederdi.

Dil ve düşünme bu ikisinde (düşünürde ve yazarda) karşıtlık ilişkisi içindedirler. Yazarda ilk sırayı dil alır, düşünme derinlerde kalır, verimli bir toprak gibi altta durur. O filizleri besleyen zemindir. Yazarın misyonu düşünmek değil söylemektir.

Düşünürde ise dil idelerin saf taşıyıcısına dönüşür. Öyle ki bu ideler açıkça görünsün ve görünür kalabilsin. Bu karşıtlık ilişkisinin neden dolayı ortaya çıktığı çok açıktır. Şair, yazar, kendisini söylediği şeyle, yani söylediği, dile getirdiği düşüncelerle bağlı hissetmez; buna mecbur değildir ve bunu yapamaz da. Katalan şair Lopez Picó, selvi ağacından söz ederken, onun ‘ölü bir sevgilinin hayali’ olduğunu belirtir. Öyle ki şairin kişiliği bu söyledikleriyle köken bakımından bağıntılı değildir. O bu söylediklerini teze dönüştürülmesi gereken bir şey olarak görmez. Oysa düşünürün söylediği herşey, otomatik olarak teze dönüşür ve o kendisini söylediği şeye bağlı ve bağlanmış hisseder. Şiirde olağanüstü, hatta tanrısal olan şey, tam da budur, kendini söylediğine bağlı hissetmeme halidir. Şiir özgürleştirici bir gizilgüçtür. O bizi herşeyden özgürleştirir ve bunu başarır da; çünkü o bizi tam da kendimizi kendimize bağlatmadığı için özgürleştirir. Oysa iki kere iki dört eder ifadesi her zaman biraz hüzün verici, hatta melankoliktir; çünkü o bize üçe veya beşe sıvışma fırsatı vermez. Buna karşılık düşünür dil karşısında çok dramatik bir durumdadır. Çünkü düşünür gerçeklikleri keşfetmeye, serimlemeye, daha önce kimsenin görmediğini göstermeye soyunmuştur. Ne var ki dil, herkesin gördüğü ve bildiği şeyleri göstermeye yarayan işaretler toplamıdır. O bir kollektivite organıdır ve ‘kollektif ruh’ denen şeyi, ortak kanaatleri, herkesin bildiği düşünceleri yansıtır. Bu durumda düşünür sadece kendisinin görmüş olduğu şeyi nasıl ifade edebilir ki? Üstelik bunu diğerlerine söylemezden önce kendisine nasıl söyleyecektir ki? Henüz formüle edilmemiş, henüz düşünürün kendisi için bile seçik hale gelmemiş, tamamlanmamış bir vizyon, sadece yarım bir vizyondur. Düşünür, bizzat kendisiyle anlaşabilmek için, kendisi bir dil yaratmaktan başka bir çıkış yoluna sahip değildir...

Heidegger’in felsefi üslubu, böylesine yetkin olan bu üslup, herşeyden önce kelimeyi kendi gizli kaynağında kucaklamak üzere, onun etimolojisine dalmakla, kelimeyi etimolojik kaynağına uygun kullanmakla gelişmiştir. Bu nedenle de aynı zamanda ulusal karakter taşıyan bir dil olur. O okuyucuyu sadece Alman dilinin kaynaklarıyla doğrudan ilişkiye sokmakla kalmaz; aynı zamanda ‘Alman ruhu’nun kaynaklarıyla da yüzyüze getirir. Bunun farkına varamayan, böylesine uykuya yatmış Alman okurları nasıl olabilir? Heidegger’in böylesine güçlü dilinden zevk alarak etkilenmeyen ve onu tanımayan!”

Bu kapsamlı alıntı, Heidegger’in üslubu üzerine olumsuz değerlendirmelerin ancak basit değerlendirmeler olacağını iyice açığa çıkarıyor. Doğrusu Heidegger’in de İspanyol Ortega’da bir dost bulduğu bellidir. Çünkü “*Varlık ve Zaman*”ın en iyi çevirilerinden birisi İspanyolcadır. Karl Löwith, Heidegger’i bir başka dile çevirmenin bir tür “mucize” olacağını yazmıştı. O bunu şöyle belirtmişti: “Heidegger’in varlık sevgisini tanımlamasını, onu bir yana bırakalım, örneğin tekniğin özünü, vorstellen, herstellen. bestellen gibi, aynı fiilin bir sacayağı oluşturan üçlemeleriyle tanımlamasını, örneğin bir İngilizcede ifade etmek bir mucizeyi gerektirir.”[12] İspanyolca çevirinin başarısı, İspanyolcanın bir köylü dili olmasıyla yakından ilgilidir. Oysa İngilizce (ve çok değişik tarzda da olsalar, Fransızca ve İtalyanca) kentli dilleridir. Heidegger’in dili kentli-karşıtı (anti-urban) bir dil, bir köylü dilidir ve aynı zamanda Latince karşıtı bir dildir de. Fakat bu köylü dili, bundan dolayı acaba özellikle Almanca sayılabilir mi?

Ortega bunun tastaman böyle olduğunu ileri sürüyor. O, Heidegger’i “berbat” bir Almanca kullandığı için eleştiren Almanları “uykuya yatmak”la kınıyor. Ortega’ya göre Almanlar, kendi “kollektif ruh”larını örten örtüyü etimolojik yoldan kaldırmak suretiyle hissedebilecekleri “hoşnutluk”tan adeta korkuyorlar. Fakat soralım: Almanlar bunu sezmiş olsalardı bile, bu örtünün kalkmasından nasıl hoşnutluk duyabilirlerdi ki? Aslında Ortega tam da Heidegger’in dilini ve üslubunu şüpheli hale getiren noktaya parmak basmış oluyor. Bir filozofun özgül bir dile ihtiyacı olabilir ve bunun felsefe tarihinde pek çok örneği vardır. Fakat sorun, bu özgül dilin, onun gerekliliği kabul edilmiş olsa bile, Heidegger’in dili gibi bir dil olup olmayacağıdır.

Almanların dille ilişkisi, romantizmden bu yana, dikkati çekecek ölçüde mistik yönelimli bir ilişki olmuştur. Almanlardan başka “şair” ile “yazar” arasına derin uçurumlar açarcasına ayırım koyan bir halk yoktur. Almanların gözünde yazar, sadece yazı yazan bir adamdır; buna karşılık şair, yazmak zorunda olan, dilin giz dolu gücüne giz dolu bir istidatla nüfuz eden, insanlara hep bir şeyler ihsan eden bir adamdır. Şair sanki tanrısal bir kıvılcımı ateşe dönüştüren, insanları dil yoluyla aydınlatan bir kimsedir. Bu, aslında yeni yeni varyasyonlarıyla hep romantizmin tezi olmuştur. Bu tez Herder ve Hamann kaynaklıdır. Ve bugün Heidegger de romantiklerin güçlü halefleri arasındaki yerini almıştır. Ortega, Heidegger’in “Hölderlin gibi konuşan birisine, Hölderlin’in vantrologuna dönüşmek”ten pek sevinç duyacağını varsayıyor. Fakat “Hölderlin’in varntrologu”nun şiiri, acaba sadece “kötü bir şiir” olamaz mı?

Heidegger “normal dil” in “man” alanına ait, bu alana “düşmüş” bir dil olduğundan hareket eder. Filozofa, sadece günlük yaşama çevremizde başvurduğumuz ifade imkanları ve ifade tarzları elverişsiz görünmekle kalmaz (ki, bu kanısında haklı görülebilir); hatta daha öteye, gramer, sentaks ve kurallarla örülmüş bir yapı olarak dilin kendisi de “man” alanına ait, “düşmüş” görünür. Heidegger bu örüntünün önünde duran bir dil arar. Tabii böyle bir dili bulup bulmadığı sorulabilir.

“Vicdan kendisini Kaygının davetkâr sesi olarak açımlar...”, “Derin cansıkıntısı, Dasein’in uçurumlarında suskun bir sis gibi, oraya buraya çekilerek, ...tüm insanları... tuhaf bir şekilde hep birlikte bir sıradanlığa iter...”, “Nihai adlandırılışıyla Varlık, ‘dünyada-olma’nın ekzistensiyal bir belirlenimidir; bu, Dasein adını alır.” Bunlar Heidegger’in üslup bağlamından rastgele tutup çıkarılmış, birbirinden değişik ve fakat tipik üç cümledir. Birinci cümle, açıktır ki bir dilsel pathos içerir. İkincisi özellikle şiirsel bir cümle olarak görülebilir. (Ortega bu cümleyi de “felsefi üslup”a uygun bir cümle sayar mıydı acaba?) Üçüncü cümle ne felsefi ne de şiirsel olan, sadece özensiz, baştan savma, kötü bir cümledir. Sayısız yorumda Heidegger’deki bu üsluplar karışımının bir “birlik” oluşturduğu ileri sürülür. Oysa “*Varlık ve Zaman*”ın hemen her sayfasında yukarıdaki türden örneklere rastlanır ve diğer birçok eserinde de Heidegger’in dil ve üslubunun parçalanmış ve parçalanmak zorunda kaldığı gösterilebilir. Bu üsluplar karışımı içinde bir üslup vardır ki diğerlerinden ayrılır: Ağdalı, kibirli ve azametli akademik üslup: “Dasein’ın ekzistensiyal bir analizinin

aşağıda ele alınacak bağlamında, Ben’in mizacı diye adlandırılan tarzının, bu tarz Ben’i içerdiği kadarıyla, Dasein’ı içerip içermediği sorunu ortaya çıkmaktadır.” Bu ağdalı ifadeyi açık ve seçik bir ifade izler: “Wer[13], şu veya bu (insan) değildir, kendisi olan (insan) değildir... Wer...Man’dır.” Ve tekrar şiir: “Bireyin içine düştüğü ürkütücü karanlıktan ...’Hiç’ i görmek ve dünyanın hâlâ ve zorlayıcı bir şekilde ‘orada’ olması...”

Heidegger’in kitapları üslup bakımından önemli farklılıklar gösterirler: Birinci gruba doçentlik tezine kadar yazmış oldukları girer. Bunların hepsi birlikli, ağdalı akademik Almanca ile yazılmışlardır. “*Varlık ve Zaman*”ın da yer aldığı ikinci gruba, yukarıda örnekleriyle üzerinde durulan bir üsluplar karışımı hakimdir. “*Metafizik Nedir?*”in yer aldığı üçüncü grupta, yer yer şiirsel olmakla birlikte açık bir üsluba rastlanır. “Kaldıraç ve Ev Dostu” adlı denemesinde de açıklığın ve şiirselliğin ağır bastığı bölümler vardır. En nihayet Hölderlin üzerine yazılarının girdiği dördüncü grupta Heidegger bir şair olma tutkusuna kapılmış görünür. Bu son grupta o, sentaks ve gramerin önünde yer alan bir dil bulma fikrine iyice sarılmış gibidir. Fakat bu fikrin hiç de gerçekleştirilemediği görülür.

Heidegger’in belirgin ve başat bir üslubu olmadığı gibi, her ne kadar ilk bakışta özgün gibi görünse de, kullandığı dil ve izlediği dilsel amaçlar da özgün değildirler. Gerçekte filozofun tüm bu dille oynama denemelerinde 1920’li yılların dışavurumcularının bir izleyicisini bulmak mümkündür ve onun kullandığı dilin foyasının hâlâ ortaya yeterince çıkarılmamış olması şaşırtıcıdır. Dışavurumcular, manifestolarına uygun olarak, gramerin ötesinde bir dil aramışlardır hep. Onlar bunun peşini bırakmamışlardır; çünkü onların amacı her durumda öznellikten kaçmak, kesin değerler ve kesin ideler alanına geçmek olmuştur. Heidegger de başka bir şey mi istiyordu? Onun da amacı sahnedeki Varolan’ı değil de kulisi görmek değil miydi? Hepsi, psikoanalizciler, dışavurumcular ve Heidegger, aynı şeyi istiyorlardı. Gerçi onların sahnenin arkasında, kuliste gördüklerine inandıkları şeyler birbirinden çok farklıdır. Bununla birlikte gösterdikleri çaba tam bir koşutluk gösterir. Ve üstelik psikoanalizcilerin ve dışavurumcuların araştırmaları, Heidegger işe koyulduğu sıralarda sona ermek üzereydi.

Heidegger’in dilini dışavurumcu göstergelere göre araştırmak bir görev olarak görünüyor. Böyle bir araştırma Heidegger’de superlatif’e (en üstün

olma derecesi -çev-) düşkünlük, göz kamaştırıcı bir dil kurucusu olma tutkusu saptayabilir. Tabii bunların saptanması Heidegger'i dışavurumcularla aynı tezleri paylaşan bir konumda görmeye götürse bile, Heidegger'in bu tezleri kendisine başka bir yol seçerek izlediği olgusunu değiştirmez. Heidegger yüzyılımızın ilk yarısının öfkeli ve tepkici insanlarının büyük grubuna dahildir. Bu gruptakiler günlük ve sıradan olanı aşmaya ve yeniden "aslolana dönmeye" çalışırlar ve "Varlık"a nüfuz etmek isterler. Heidegger'in bunu öfkesi burnunda bir kentli, bir büyük kent şairi, bir dünya kentlisi, yani Berlinli olarak değil de Karaorman köylüsü bir felsefe profesörü olarak yapmış olması, onun sınırsızlığını, özgünlüğünü ve büyüklüğünü yapan şey olmuştur. Bu üç yön, bu sınırsızlık, özgünlük ve büyüklük, çok açık bir şekilde onun üslubunda görünüşe çıkar. Bu öfkeli deneme, Grimm Sözlüğü yardımıyla söylenemeyeni söyleme denemesi, felsefi açıklığa bu alışılmadık yoldan ulaşma çabası, ne var ki tam aksine, en sonunda mitolojinin sisi içine bürünmüştür.

Bu deneme her ne kadar bugüne kadar sevimli bir deneme olarak görülmemişse de, takdir görmüştür. "Hölderlin'in vantrologu", kendisiyle kendi açılarından alay eden bazılarından çok daha iyi konuşan ve yazan bir adamdır.

ALTINCI BÖLÜM

HİTLER’E BİLGİ HİZMETİ

1.

Nasyonal sosyalizm teorisini kimin veya kimlerin geliştirmiş olduğu konusu tereddütlerle doludur. Bu kitle hareketi içinde baskın bir şekilde kendisini gösteren anılmaya değer hiçbir felsefe, özgün hiçbir insan yorumu yoktur. Komünistler kendi doktrinleri adına Hegel’den Feuerbach’a, Marx’tan Lenin’e kadar dünya çapında etkili olmuş bir dizi filozof ve teorisyenin adını onurla sıralarlarken; nasyonal sosyalistler sadece bir filozofun (o da yanlış anladıkları bir filozofun), Nietzsche’nin adını anarlar. Nasyonal sosyalizm ne bir felsefe, ne bir dünya görüşüdür. O, Alman küçük burjuvazisinin yaşam anlayışından köklenmiş, kağıt üzerinde projelendirilmiş ve uygulamasını Auschwitz ve Treblinka’nın gaz fırınlarında bulmuştur. Kağıt üzerinde projelendirilmiş olan bu şey, ne var ki hiç de rastlantısal değildi. Nasyonal sosyalizm Alman düşünce ve kültür tarihinin değişik eğilim ve düşünceleri, özellikle de sona eren Ondokuzuncu yüzyıl ile başlayan Yirminci yüzyılın akımları üstünde temellenmiştir. Nasyonal sosyalizm akla geldiğinde ilk çağrışan şey, ırk öğretisidir. Öyle ki kuzeyli ırkın üstünlüğü fikri, Alman faşizminin en ürkütücü, fakat en güçlü “yaşam bağı”nı oluşturmuştur. Bu faşizmin iki düşünsel kaynağı vardır. Bunlardan birincisi, bilimsel kılığa büründürülmüş bir ırk öğretisi geliştiren Fransız kontu Gobineau’nun teorisidir. Gobineau, “ari” ırka ve “aryan” insana diğer ırklar üzerinde hakimiyet kurma ve onları yönetme hakkı tanıyordu. Ona göre tarih, ırkların birbirlerine üstünlük kurma savaşlarının tarihinden başka bir şey değildi. Nasyonal sosyalizm, Gobineau’nun bile dehşete düşebileceği uygulamalarına geçtiğinde, bu teoriye hiçbir şey katmamıştı. Nasyonal sosyalistlerin pek sevdikleri Houston Stewart Chamberlain da tek yanlı bir ırk ideolojisinin sözcüsüydü ve Gobineau’dan etkilenmişti. Chamberlain insanı sadece biyolojik bir nelik olarak görmüş ve bu, nasyonal sosyalistlerin anlayışına pek uygun gelmişti.

Fakat bunlar nasyonal sosyalizmin düşünsel kaynaklarından bir bölümünü oluştursalar da, çok önemli değildirler. Gobineau veya Chamberlain gibi adamlar burada aksesuar rolü oynamışlar, onlara ırk ideolojisini akademik

yönden desteklemek üzere “bilgili kimseler” olarak gönderimde bulunmakla yetinilmiştir.

Nasyonal sosyalizmin ikinci düşünsel kaynağı, çok daha önemlidir: Romantizm ve nasyonalizm. Bunlar l890-1933 arasında Alman burjuvazisinin kalbinde ürkütücü bir şekilde iç içe geçmişlerdir. Bu yıllar arasında, kısa bir süre öncesine kadar Avrupa’nın en liberal ülkesi sayılan, erdeme, insanlığa ve eğitime bu kadar değer verilen bu ülkede, sonradan faşizmin çöreklenircesine içini doldurduğu bir boşluk meydana gelmiştir.

Bu dönemde humanitenin hemen tamamen ortadan kalkmasından sorumlu tutulabilecek adlar vermek güçtür. “Tüm Almanların hareketi”nin kurucuları, en vicdansız antisemitizmin teorisyenleri olarak burada bir çok addan söz etmekle ne kazanılır ki? Burada birçok ad sayılabileceği gibi hiç bir ad da sayılamaz. Ayrıca nasyonalizmi ve antisemitizmi tipik Alman hareketleri olarak karakterize etmek de güçtür. Durum belki de tersinedir: Bu iki hareket Ondokuzuncu yüzyıl sonlarında güçlenmeden önce, Alman düşünce tarihinde, Fransız, İspanyol veya Rus düşünce tarihlerinde olduğundan çok daha az yer kaplıyorlardı. Bu yıllara kadar Almanın düşünce ve eyleminde en güçlü eğilimin kozmopolitizm olduğu inkâr edilemez. Bu yıllara kadar, Yahudilere karşı yağmalama ve öldürme hareketleri (pogrom), Almanya’da diğer ülkelerdekilerden çok daha azdı. Ayrıca fin de siécle Avrupasında değerlerin çöküşü sadece Almanları değil tüm Avrupalıları ilgilendiren bir sorundu. Bu yozlaşma durdurulamaz bir şekilde ilerledi ve Almanya’da ancak 1918’den sonra hız kazandı.

Bununla birlikte romantizm, nasyonalizm ve antisemitizm, Alman-ya’da hissedilir şekilde iç içe geçmişlerdi. Pek çok Alman bu bulamaçtan yeni bir öğreti çıkarmaya yöneldi. Hitler’in Richard Wagner’in sanatına duyduğu hayranlık, romantizm yüklüydü. Onun sanatçılara duyduğu ilgi, Asya’ya karşı “yaşama seddi” oluşturmak ve böylece “karanlık Moğol güçler”e karşı Cermenlere “aydınlık bir koruma” sağlama düşüncesi de romantizm kokuyordu. Onun tarihteki belirlenimi kavrama şekli de romantikti: “Bizim iradesiz yaratıklar olduğumuz, fakat bunun kendisinin yaratıcı bir güç olduğu, bir vakıadır.” Hitler’in tüm iradeyi kendisinde toplayarak yaptıklarıyla çelişik bir görüş gerçi bu. Fakat o bu çelişkiyi yine romantizm kokan bir şekilde, kendisinin bu belirlenim konusunda “öngörü” sahibi olduğunu söyleyerek gidermeyi denemişti. O, tarihin belirlenmiş gidişatını

Avrupa’nın son bin yılı için varacağı noktaya götürme mis-yonunu kendisine vehmetmişti.

Hitler veya herhangi bir nasyonal sosyalistin “nasyonalistik” düşündüklerini belirlemek için hiç de fazla kanıta ihtiyaç yoktur. Bunun için “Kavgam”dan bir alıntı yeterlidir: “Almanya ya dünya gücü ya da hiç olacaktır. Fakat dünya gücü olmak için bugünkü zamanda ona zorunlu bir önem kazandıracak bir büyüklüğe ihtiyacı vardır.” Bu “önem”in nasıl kazanılacağı açıkça ifade edilmiştir: Ülkenin[14] fethi, yabancı halkların boyunduruk altına alınması; Afrikadakilerin değil Avrupadakilerin: “Böyle bir yayılma politikası örneğin Kamerun’da uygulanamaz; tersine bugün için sadece Avrupa’da uygulanabilir...Bir yer gerçekten yaşama alanı (Lebensraum) için önem taşıyorsa, bu yer bize verilmelidir... Etkili olan şey sadece yaşama hakkıdır ve iyilikten anlamayanlara karşı sopayı ele almak gerekir.” Bunlar başka halklar üzerinde hakimiyet kurmaya çıkarılmış açık çağrılardır. Öyle bir hakimiyet ki, meşruluğunu “sonsuz değerler”in, yani “üstün ırkın değerleri”nin gerçekleştirilmesi gerekliliğinden alır.

Irkı en yüksek ideal derecesine yükselten birisi, tek insanı ve bu insanın değerini sadece materyalist açıdan düşünebilir. Hitler çok daha sonraları kendi merkez karargâhında “kavga” arkadaşlarına şöyle demişti: “Tek insanın yaşamının öyle yüksek bir değeri yoktur. Tekil olarak onun varoluşu gerekli olsaydı, batıp gitmezdi. Bir sinek hemen hepsi heba olan milyonlarca yumurta yumurtlar. Ama sinekler hep kalır.”

Bunlar harcıalem oldukları kadar dehşet verici sözlerdir. Ve Hitler kuşağının milyonlarca Almanının anlayışına tam olarak uymaları dolayısıyla, hiç de zararsız sözler halinde kalmamışlardır. Fakat ilginçtir ki, tek insanın yaşamının böylesine horlanması, yine de yanlış anlaşılmış bir romantizmin ürünüdür. Romantikler de tekil Ekzistensin önemsizliğini, onun dünyanın gücü karşısındaki silikliğini öğretmişlerdir. Aynı Hitler, romantizm kokan bir dil anlayışına da sahiptir: “Alman dili, işaret edilenin sınırlarına ulaşacak şekilde, bilgileri yeniden açık hale getirme gücüne sahiptir. Alman halkı düşünürlerden oluşmuş bir halktır; çünkü bizim dilimiz bize yeni bir ülkeye doğru gelişmeyi tasarlama imkanını hep verir.”

Hitler’in dünya kavrayışında Ondokuzuncu yüzyıl Alman burjuvazisinden miras kalan liberalizm kırıntılarına bile rastlanır. Bu en açık şekilde onun dinciliğe ve ruhban sınıfına karşı tutumunda görülebilir. Ondaki ve

taraftarlarındaki şamatacı birahane politikacısı yön de, liberalizmin demagoglarından mirastır.

Şu görülebilir: Gobineau, yanlış anlaşılmış Nietzsche, Houston Stewart Chamberlain ve biyolojizmle temsil edilen teori, son derecede yalınkattır. Hitler'in “en büyük teorisyen”inin, Alfred Rosenberg'in, tam anlamıyla bir budala olması hiç de şaşılacak bir şey değildir. Onun “Yirminci Yüzyıl Mitosu” adlı kitabı, kendisine yakıştırdığı “halef” sıfatıyla, Gobineau, Chamberlain, Nietzsche ve Schönerer'in düşüncelerinin rastgele bir araya getirilmesiyle meydana gelmiş bir derleme, kötü bir kopya, bir taklittir ve aslında kuvvetlendirilmesi istenen “duygular”ın bir yığını halindedir. Ve bu kitap hakkında Hitler'in hiçbir açık ifadede bulunmamış olması ironiktir. Henry Picker, 1942'de Hitler'in karargâhında geçirdiği bir akşamı anlatırken şunları ekliyor: “Hitler akşam yemeğinde Rosenberg'in ‘Mitos'unun hiç de partiye uygun bir kitap olamayacağını vurguladı... Rosenberg'in bu eserinin okuyucuları arasında partinin eski üyelerinin bulunmaması oldukça dikkate değerdir. Eski üyeler kitabın ilk baskısını önlemek istemişlerse de, bu konuda büyük bir güçlükle karşılaşmışlardı. Çünkü kitap nüfuzlu bir başpiskoposun tavsiye mektubuyla partiye önerilmişti ve henüz kiliseyi karşısına almaktan çekinen parti, kitabı 10.000 adet bastırarak bu işten sıyrılmak, Rosenberg'i de başından savmak istemişti... Hitler gerçi bu kitaptan hoşlanırdı; fakat sadece kitapta nasyonal sosyalizm muhaliflerinin ihbar edildiği satırları okurken.”

Teori gerçi yalınkattı; fakat yalınkat olmayan, tersine çığ gibi büyüyerek güçlenen şey, antisemitizm, antiklerikalizm (ruhban sınıfı karşıtçılığı -çev-) ve romantizmden kaynaklanan bir duygu karışımıydı ve bu “izm”lerin hepsi bu duygu karışımında çizgileri belirsiz izdüşümler halindeydiler. Olayların olağan akışının bir tarihi ötesinde, Alman halkının yazması gereken bir tarih, “kendinde”, sonsuz bir tarih olmalıydı. Varolan yaşama dünyasının ötesinde, gerçekleştirilmesi için sadece Almanları bekleyen bir ebedi değerler dünyası vardı. Böyle bir dünya için ne gerekliydi? Tanrı mı? Şeytan mı? Bu henüz bilinmiyordu. Bilinen sadece şuydu: Bu ebedi değerler dünyası, günlük yaşamın akıp giden dünyasıyla özdeş değildi. Görünen dünyanın olaylar seline karşı, “sonsuzluğun seddi”ni oluşturmak, onu oluşturmaya yönelmek gerekiyordu.

2.

Bu yöneliş 1933’de başladı. Bu, Martin Heidegger’in Freiburg üniversitesi rektörü olduğu yıldı. Bundan beş yıl önce, “*Varlık ve Zaman*”ın efsanevi yazarı Marburg üniversitesinden ayrılmıştı ve o yıl emekli olan büyük Yahudi filozof Edmund Husserl’in kürsüsünü devralmıştı. Ve onun bu kürsünün başına getirilmesini bizzat Husserl istemişti.

Oysa şimdi, 1933’de, yeni rektör, rektörlük konuşmasında yeni bir dönemi selâmlıyordu. Böyle bir şeyin vuku bulmasını Husserl pek tabii ki istemezdi. Fakat olan olmuştu ve olay vuku bulduğu sırada bir Alman Yahudisi profesörün herhangi bir şey yapabileceği zaman çoktan gerilerde kalmıştı.

Bu rektörlük konuşmasından l5 yıl sonra, 1948’de, Egon Vietta, filozofun politik yanılgıları üzerine şöyle yazmıştı: “... Heidegger’in göstermiş olduğu düşünsel çaba, büyük bir birikim temelinde ve sürekli bir felsefi hesaplaşma içinde sürdürülen bu çaba, çok yüksek derecede bir çabadır. Ve böyle bir felsefi çabayı politikanın günlük sorunlarını değerlendirdiğimiz ölçütlerle değerlendiremeyiz. Burada zamana ve koşullara bakılarak filozof hakkında verilmiş olan yargılar reddedilmelidir.” Ve Vietta şöyle devam eder: “Örneğin Platon’un Siraküza macerası sırasında neredeyse hayatına mal olacak ölçüde politik yanılgılara düşmüş olması, felsefesinin yüzyıllar boyunca devam eden etkisi ve geçerliği yanında ne ifade eder ki ?” Ve Vietta şu sonuca varır: “Martin Heidegger gibi bir düşünürü, günlük yaşamın haşin ve bir tavır almaya zorlayan gerçeklikleri içinde yanılgılara düştüğünden ötürü düşünsel konuşma gündemimizden atma, devreden çıkarma hakkına sahip olabilir miyiz ?”

Bu alıntıda herşey vardır: Hiç kimse Heidegger’i “düşünsel konuşma gündemi”nin dışına atmayı denemiyor. O şimdiden felsefe tarihinde büyük filozoflar arasındaki yerini almıştır. Ne var ki burada, “günlük yaşamın haşin ve bir tavır almaya zorlayan gerçeklikleri”, felsefenin “sonsuz değerler”i karşısında oldukça değersiz kılınan bu “gerçeklikler”, sadece bir filozofu yanılgılara sürüklemekle kalmamış, milyonlarca insanın hayatına mal olmuşlardır.

Yine de Vietta’nın Heidegger lehine kullandığı veto, Heidegger’in nasyonal sosyalizme duyduğu sempatinin sadece rastlantısal olması halinde bir önem taşıyabilirdi; bu yanılgı ciddi bir yanılgı olmakla birlikte gerçekten rastlantısal ve gelip geçici kalsaydı ve “ekzistensiyal” bir yanılgı

olmasaydı. Vietta, “Alman halkının Führeri” Hitler ile Heidegger arasında, sadece ikisinin de l889 yılında doğmuş olmaları bakımından bir ilişki kurmakta haklı olabilirdi. O, Heidegger’in Berlin’in güçlü adamına ve liderliğini yaptığı harekete duyduğu empatik heyecanın birdenbire azalmaya başladığını söyleseydi, bunda da haklı olurdu. Öğrencilerinin bildirdiklerine göre, Heidegger 1936’dan sonra yeni rejim hakkında iğneleyici sözler sarfetmeye başlamıştır. Ne var ki bunun Heidegger’in durumun farkına varmasından mı yoksa nasyonal sosyalistlerin Heidegger tarafından kendilerine gösterilen sempatiyi yeterince değerlendirememelerinden mi kaynaklandığı, soru konusu yapılmalıdır. Çünkü 1936’dan sonra filozof nasyonal sosyalistler tarafından itibar görmemiş, bazı yazıları Hitler’in son yıllarında yayımlanamamıştır.

Bugün Heidegger’in iç gelişimine yönelen, görünürdeki “nesnellik”ine rağmen felsefesinin hangi duygu ve heyecanlardan motiflendiğini analiz etmek isteyen, yaşamının derin ve karanlık temellerine ışık getirmeyi deneyen bir kimse; Freiburglu düşünürün Alman faşizmine sempatisini hiç de günlük, geçici bir yanılgı olarak göremez. Bu sempati tutarlı ve zorunluydu. Alman faşizminin ve Heidegger düşüncesinin ortak kaynakları, görmek isteyen ve görebilen herkesin önünde açık şekilde durmaktadır: Aynı irrasyonalizm, aynı tehlikeli romantizm, aynı nasyonalizm, farklı düşüncelere karşı aynı hoşgörüsüzlük. Nasyonal sosyalistler aldatılmış Almanya’da vicdansız kitle hareketleri yaratırlarken, Heidegger’de bu ortak yönler bir dâhiye yaraşır incelik ve yükseklikte de olsalar, vardı. Gerçi bir ayırım vardır ve belirgindir: Ayırım kitle histerisi ile bir yaratıcı dâhinin bireyselliği arasındadır. Bununla birlikte bu ayırım bile, tarzdadır, çekirdekte değil. Öyle ki Heidegger’in 27 Mayıs 1933’de “Feriburg üniversitesi rektörlüğünü üstlenmesi dolayısıyla” yaptığı konuşma, çok akıllıca ve pek incelikli olarak yapılmış, fakat sonuç itibariyle faşistçe bir konuşmadır. Konuşmanın başlığı “Alman Üniversitesinin Kendisini İleri Sürmesi”dir. Karl Löwith haklı olarak şöyle diyor: “Nazi darbesinden sonra hizaya çekilmiş olan profesörlerin yapmış oldukları sayısız konuşmayla karşılaştırıldığında, bu konuşma felsefi ve taleplerle dolu bir konuşma, küçük bir başyapıttır... ‘İş hizmeti’ ve ‘askeri hizmet’ burada ‘bilgi hizmeti’ ile öylesine birleştirilmiştir ki, bu konuşmada Diels’in ‘Sokrates Öncesi Filozoflar’ının mı ele alındığı yoksa SA kıt’alarıyla birlikte yürümenin mi savunulduğu belli olmaz.”

Konuşma şu cümlelerle başlar: “Rektörlüğün üstlenilmiş olması, bu üniversitenin düşünsel/bilimsel gelişmesinden sorumlu olmayı getirir. Hoca ve öğrencilerin oluşturduğu aile, sadece Alman üniversitesinin özündeki gerçek ve ortak kaynaktan beslenip güçlenir.” Tabii ki bu konuşma, içeriği dışında, bir taktik amaca da sahiptir. Heidegger, nasyonal sosyalistlerin üniversiteye kem gözlerle baktıklarının, üniversiteyi hızla “hizaya getirmek” istediklerinin farkındaydı. Alman üniversiteleri hızla Hitler’in uyduları haline gelmeliydiler ve parti içinde “sosyalist” olmaktan çok “nasyonalist” olan taraftarlarca yönetilmeliydiler. Üniversite, Alman gençliğinin eğitilmesi konusunda “pek yumuşak”, “çıtkırıldım” kalan öğretim programlarını bir yana atmalıydı. Hitler Alman gençliğinin “Krupp çeliği” gibi olmasını istiyordu. Şu varsayıma izin verilmelidir ki, Heidegger, kendisini çok yüksek bir faşistmiş gibi göstermekle, üniversitenin bağımsızlığını bir nebze olsun kurtarmak istemiş olabilir. Örneğin rektörlük konuşmasının başlığında geçen talepkâr “kendisini ileri sürme” (Selbstbehauptung) kelimesi bu yönde anlaşılabilir. Konuşmanın içinde de böyle bir “kurtarma” denemesine bağlanabilecek ifadelere sık sık rastlanır: “Hiç şüphesiz üniversitenin en belirgin özniteliği ‘özerk yönetim’dir ve bunun böyle kalması gerekir...” Ne var ki biraz sonra şu da söylenir: “Bununla birlikte özerk yönetim şu demektir: Kendimize, olmamız gerekeni... bizzat gerçekleştirmeyi bir görev olarak koymak.”

İşin püf noktası buradadır. Alman üniversite öğrencileri ne olmak istiyorlardı? Alman üniversitesinin “olması gereken”i neydi ? Heidegger şöyle devam ediyordu: “(Öğrenciler) düşünsel/bilimsel yükümlülüklerinden ödün vermeme”yi içlerinde duymalıydılar; “bu yükümlülükler Alman halkının kaderine, bu halkın tarihine damga vurmaya zorlar.” “Alman üniversitesinin kendisini ileri sürmesi, esasında kendi özünü bulma iradesidir. Alman üniversitesi, bizim için, Alman halkının kaderini yönetenlerin ve koruyanların bilimden hareketle eğitimini ve terbiyesini üstlenmiş yüksek okuldur.”

Ancak bilimin nasıl yapılması gerektiği hususu, aslında tamamen “Heideggerce” ve tamamen faşistçedir. Her ikisi de, Heidegger de faşistler de, kendilerini her türlü humanist süreklilikten tamamen kopmuş bir halde, yeni bir başlangıç olarak görürler. Her ikisi de çok şeyler borçlu oldukları Ondokuzuncu yüzyıldan nefret ederler. Faşistler yola Cermenlikten çıkarlar, Heidegger antik dünyadan; her ikisi de kendi tarzlarında. Fakat çekirdekte

nasıl birleştikleri Heidegger'in konuşmasının şu satırlarında açıkça belli olur: "Greklerde Prometheus'un ilk filozof olduğuna ilişkin eski bir mitos vardır. Aischylos, Prometheus'tan, bilginin özünü dile getiren bir özdeyişle söz eder: Ne var ki bilgi zorunluluktan çok daha güçsüzdür. Şu söylenebilir: Şeyler hakkındaki her bilgi kaderin üstün gücüne teslim olur ve onun önünde tükenip gider."

Burada da tekrar akla ve bilgiye duyulan kin, Heidegger'e başından beri hakim olan bu kin, tam da şimdi, 1933 Mayısında, konuşmanın çekirdeğinde yatıyordu.

Kader bilgiden daha güçlüdür; kaderin önünde onun "sesi kısılır", o kaderin önünde "tükenir." Bilgiyi savunması gereken bir üniversite rektörünün konuşması için esas noktanın bu olması şaşkınlık uyandırıcıdır. Üstelik öğrenciler şunu da bilmeliydiler: "Grekler bilimi hiç de bir 'kültür nesnesi' olarak değil, tüm halkın, devletin içten belirlediği bir araç olarak görmüşlerdir. Onlara göre bilim... halkı ve devleti kuvvetli tutan ve destekleyen bir güçtür."

Bilim, halkı ve devleti kuvvetlendiren bir payandadır. Bilim halkın ve devletin esenliği için vardır. Bilim kaderin önündeki "güçsüzlük"ünü bilir. Bunlar bir Alman felsefe profesörünün saptamalarıdır. Bu adam bilgiyi ve bilimi nasyonalist irrasyonalizme kurban etmektedir. Bunları vurgularken acele karar vermiş değiliz. Çünkü Heidegger felsefesi açısından bilim zaten bir yanılgı ve Varlık'a ihanet eden bir etkinlik değil miydi? Gerçekten de Heidegger bilimin Varlık'a ihanet ettiği, onun Varolan'a "düştüğü" görüşündedir. O şimdi şunu ilân edebilecek durumdadır: Yeni bilim, Alman insanını, Varlık adına, karşısında hep "güçsüz" kaldığı Varlık adına, Varolan içinde "kuvvetli, bilenmiş tutmak" görevini üstlenmelidir.

Akıl sadece irrasyonalitenin en yüksek amacı, düşüncenin aydınlık gücü sadece kaosun karanlığı doğrultusunda işleve sahiptirler. Yineleyelim: Bunlar zaten Heidegger felsefesinden çıkan, şimdi burada dehşet verici bir açıklıkla öne serilen tezlerdir. Ve Heidegger bugüne kadar bu tezlerden geri dönmemiştir. Onun bir "yanılgı"sı varsa bu "yanılgı", doğrudan doğruya, Hitler'i Almanları aydınlıktan karanlığa, düzenden kaosa taşıyabilecek bir adam saymış olmasında ortaya çıkar. Kaos, yani Hitler geldiğinde, bunun Heidegger'in beklentisine uymadığı ortaya çıkmıştır.

Hiç şüphe yok ki Heidegger o sıralarda nasyonal sosyalistleri “Varlık’ın ışığı içinde” bulunan insanlar sayıyordu. Çünkü rektörlük konuşmasında öğrencilerden talep ettiği şeyler çok açıktır: “Ağızlardan düşmeyen ‘akademik özgürlük’ Alman üniversitesinden defedilmiştir; çünkü bu özgürlük gerçek bir özgürlük değildir... Alman öğrencilerinin özgürlük kavramı şimdi doğru yerine taşınmış bulunmaktadır. Bundan Alman öğrencilerinin geleceğe yönelik yükümlülüğü ve hizmeti fışkıracaktır... İlk yükümlülük, halkla bütünleşme yükümlülüğüdür... Bu yükümlülük daha sonra iş hizmetiyle güçlenir. İkinci yükümlülük ulusa saygı yükümlülüğüdür... O, en sonuna kadar kullanılmak üzere, terbiye yoluyla bilenmiş bir şekilde hazır olmayı gerektirir. Bu yükümlülük tüm öğrencileri askeri hizmet bakımından kapsar. Üçüncü yükümlülük... Alman halkının tinsel mis-yonunu gerçekleştirme yükümlülüğüdür. Bu halk, insan Dasein’ının dünyada oluşturmuş olduğu tüm güçlerin üstünde bir gücü ortaya koymak ve kendi tinsel dünyasını kurmak için sürekli savaşmak suretiyle, kendi tarihinde ve kendi kaderinde etkili olur... Bu halk bir tinsel halk olmak istemektedir. O, kendinden ve kendisi için, kendi liderleri ve koruyucularından, en yüksek... ve en zengin bilginin kesin açıklığını talep eder. Man alanına eğilimli ve ulusun gelecekteki talihi konusunda duyarsız bir öğrenci gençliği, böyle bir bilgi hizmeti için temelden yetersiz kalır. Sizler için bilgi hizmeti, artık... ‘önemli’ bir meslek sahibi olmakla bitmeyecektir. Bilimsel hizmet, mesleklerden ve meslek eğitiminden en üst derecede sorumludur. Çünkü bu hizmet, devlet adamı ve öğretmen, hekim ve hakim, papaz ve inşaat ustasının halkın ve devletin Dasein’ını izlemelerini ve kendi esas uğraşılarını insan Varlık’ının dünyada oluşmuş güçlerine göre uyarlamalarını ve bunlardan kuvvet almalarını sağlamalıdır. Bilgi mesleklerin hizmetinde değildir; tam tersine meslekleri halkın kendi Dasein’ı hakkındaki en yüksek ve en önemli bilgisi etkiler ve yönetir. Fakat bu bilgi, bize göre, şeyler ve değerler karşısında ağırkanlı bir bilgisel tutumla elde edilemez; tersine o, Varolan’ın üstün gücü içinde Dasein’ın en katı, en keskin tehlikesidir. Varlık’ın şüpheliliği, halka çalışmayı ve savaşı zorla kabul ettirir ve onu, mesleklerin ait oldukları kendi devleti içine zorlar.

Üç yükümlülük (tinsel misyon içinde devletin kaderine bağlanmış olan halk sayesinde) Alman Nelik’inde köken bakımından aynı ölçüde vardır. Bu

yükümlülüklerden çıkan üç hizmet (çalışma hizmeti, askerlik hizmeti ve bilgi hizmeti) aynı ölçüde zorunlu ve aynı düzeydedirler.”

Çalışma hizmeti-askerlik hizmeti-bilgi hizmeti. Bunlar Varlık’la sürekli kontakt halindeki Varolan içinde üç “tehlikeli” dış görevdir. “Varolan’ın üstün gücü” öyle deneyimlenir ki, halk sürekli bir tehlike içine çekilir. Ve şurası açıkça ortaya çıkar: Heidegger felsefesinin özü, Varolan’dan Varlık’a gitme fikri, burada nasyonal sosyalist ideolojinin hizmetine sunulur. Filozof, Hitler için vardır; çünkü Hitler Varlık’ın tarafından bulunmaktadır. Almanya Ondokuzuncu yüzyılda kaybetmiş olduğu şansı nasyonal sosyalizm sayesinde tekrar yakalayacak, Varolan’a “atılmışlık”tan tekrar Varlık alanına geçecektir. Tarih zaten hep Varlık’la belirlenmiş olduğundan (Hitler de belirlenmiş bir tarihe inanırdı!), Alman faşistleri sanki Varlık’a götüren aracılar olma mertebesine erişmişlerdir. Oysa Varolanlar dünyası (bu Heidegger’in üstüne almadığı, fakat elinin altında tuttuğu politik bir sonuçtur), 1933’e kadar Almanya’da zayıf bir dünyaydı. Bu Varolanlar dünyası, Versailles’ın “namussuz, rezil müttefikler”i sayesinde acze düşürülmüş bir Almanya’ydı. (İttifak devletlerinden bir devlet adamı, Versailles barışının katı bir barış için çok yumuşak, haklı bir barış için çok sert olduğunu söylemişti.) Heidegger Varlık dünyasını acaba Almanya’nın, içinde önemli bir rol oynayacağı, Avrupa’nın veya dünyanın önemli bir kısmının hakimi olacağı bir dünya olarak mı görmüştü ?

Heidegger’in bu türlü vizyonlardan asla söz etmediği bir vakıadır. Fakat şu da bir vakıadır ki, onun rektörlük konuşması ancak bu bağlam içinde anlaşılabilir. Şu kapanış sözleri başka hangi anlama çekilebilir ki:

“Biz, kendimiz olmak istiyoruz. Halkın bizi buna doğru sürükleyen genç ve en taze gücü, bu konuda daha şimdiden farkedili-yor... Bu silkinişin görkemini ve büyüklüğünü, eski Grek bilgeliğini yansıtan ‘tüm büyüklükler fırtına içinde durur’ sözlerinden hareketle, içimizde derin bir... bilgelik taşır hale geldiğimizde tamamen anlarız.”

Platon’dan yapılan “tüm büyüklükler fırtına içinde durur” alıntısı açık bir anlama sahiptir. Fakat tam da Heidegger’in bu satırlarda Platon’la kendisine göre kurduğu bağ dolayısıyla, bu açık anlamlılığından dolayı hiç de açık anlamlı olmadığını düşünmek gerekmez mi ?

3.

Heidegger görevi sırasında çağrı üzerine iki kez Berlin’de, Alman-ya’nın başkentinde bulundu. Önce 1930’da, o sırada Humboldt üniversitesinde Ernst Troeltsch’ün 1923’deki ölümünden beri münhal bulunan kürsüde görev alması için sosyal demokrat kültür bakanı Grimme tarafından davet edilmişti. Bu, Prusya makamlarının o sırada nasıl liberal bir tutuma sahip olduklarını gösterir. Bu aynı zamanda “*Varlık ve Zaman*”ın büyüleyici etkisinin, o sıralarda Heidegger’in kişiliği hakkında kafalarda biriken olumsuz izlenimlere ağır bastığını da gösterir. Çünkü Heidegger’e Berlin’de görev alması için öneri yapıldığının duyulması üzerine, gazete yorumcuları yazılarına “kültür düşmanı bir gerici Berlin’de” ve benzeri başlıklar koymuşlardı. Bu başlıklar, o sırada pek çok kişinin böyle bir görevlendirmeden huzursuzluk duyduğunu gösteriyor. Heidegger’in kişiliğine şüphe ile bakanların daha fazla korkması gerekmedi. Heidegger bu görevlendirme önerisini reddetti. Oysa Berlin o yıllarda en önde gelen dünya kentlerinden birisiydi. Aynı Berlin o sıralarda tüm Almanya’da dar taşralılığın kırılmasında ve kentli bir yaşama iyice geçme konusunda beslenen umutlar için bir örnekti. Belki de Heidegger’i Berlin’e gitmekten alıkoyan şey, onun tam da bundan ve kendisine gösterilen tepkiden duyduğu rahatsızlıktı.

Onun başkentte görev almak üzere ikinci çağrılışı 1933’dedir ve onun bu çağrıyı da reddetmiş olması, açıkça bu rahatsızlığa bağlanabilir. Burada, Heidegger’e duyulan öfkenin nedenlerini ortaya koyma konusunda bizzat Heidegger’e başvurabilecek durumdayız. Yazar 1934 Mart’ında nasyonal sosyalistlerin yayın organı “*Alemane*” adlı dergide, reddediş nedenleri hakkında anlamlı bilgiler verdiği küçük bir çalışmasını yayımladı. Yazının başlığı şudur: “Biz Neden Taşrada Kalıyoruz?” Bu yazının bugün unutulmuş olmasını, ihmalkârlıkları nedeniyle Heidegger yorumcularının taksirat hanelerine yazmak gerekir. Hiç şüphesiz Karl Löwith bu yazıyı biliyordu ve 1947’de Fransızların “*Le Temps Modernes*” adlı dergilerinde Heidegger üzerine yayımladığı bir makalede bu yazıya göndermede bulunmuştu. Heidegger’in bu küçük çalışması, doktora tezinin arkasında yer alan kısa biyografisinden sonra, kendisinden söz ettiği ikinci metindir. Ve yazı tipik bir kendini savunma yazısı, bir apologyadır.

Heidegger neden taşrada kalmıştı? O taşrada kalmıştı; çünkü Karaorman bölgesine yakın olmak istemişti. Çünkü o kırsal alandan sadece “hoşlanan” ve onu “seyreden” kentlileri hor görmektedir. Heidegger eski bir masalı

hatırlatıyor: Karla kaplı tepenin kenarında tarlasını süren bir çiftçi, bu dağın güzelliğini “görmez.” Çünkü o bu dağla özdeşleşmiştir; çünkü o doğayı hiç de “kırsal alan” olarak “küçük görmez.”; çünkü o kendisiyle ve çevresiyle birlik içindedir; çünkü o bu birlik içinde olma halini refleksiyondan tamamen arınmış bir şekilde yaşamaktadır. O, kendisini “özne” doğayı “nesne” diye ayıran refleksiyona tamamen yabancıdır. Ve bu birlik, tam da Heidegger’in iştiyakla istediği şeydir.

Heidegger burada ilginç bir örnek verir: Hiçbir şey bir “salon Tirollüsü” kadar budalaca değildir. Burada Defregger’in resmi anımsanabilir: Deri pantalonuyla bir gezgin, şapkasına Tirollülerin taktığı türden bir tüy geçirmiş, gerçek Tirollüler arasında oturuyor. Bu adamın Tirollülerin değerini bildiğine hiç şüphe yoktur. Fakat o tam da bunu “bildiğinden” ötürü, bu konuda düşünmüş olan bir kimse olarak poz vermektedir. Fakat onun kendini gerçek Tirollüler gibi göstermek istemesi, buna özenmiş olması, şunu düşünmediğini de gösterir: O kendisini Tirollü olarak allayıp pullamaya refleksiyon sonucu ulaşmıştır. İşte bu, onun orada bulunuşunu komik kılmaktadır.

Fakat Heidegger de refleksiyon yapan, hatta yazı da yazabilen bir insandır. O da pekala Todtnau yöresindeki kayakçı kulübesinin çevresini, Karaorman’ı, “kırsal alan” olarak olmasa da “çalışma dünyası” olarak betimleyebilirdi. Zaten bir filozof için refleksiyon şüphesiz en uygun şeydir. Refleksiyondan utanmanın filozofa uyan bir şey olup olmadığı, tam anlamıyla problematiktir. Karaorman dağlarının, çiftçilerin uğraşılarının ve kendi felsefesinin, öz bakımından farklı olmadığını söylemek istediğinde bile, Heidegger’in de ister istemez bir “salon Tirollüsü” durumuna düşeceği açıktır. Ve bu küçük yazının sonunda filozofu temsil eden ve Berlin’de görevlendirme çağrısına olumsuz anlamda kafa sallayan köylü, ancak hayali bir köylü olabilir. Ve böyle bir figür, ancak kötü bir öykücünün hayalgücünden çıkan yapıntısal bir ürün olur.

Bu küçük yazının gösterişsiz fakat duygusal satırları arasında, filozofun onurlandırıcı görevlendirme çağrısına karşı katı “hayır”ıyla birlikte, gerçek aydınlığa çıkar: Heidegger’in taşralılığı, onun her türlü kentliliğe, her türlü kolay, güvenli, rahat, tehlikesiz yaşam tarzına karşı duyduğu tiksinti. O hep zor olandan, tehlikeli olandan, ağır ve zahmetli olandan yanadır. Heidegger’in düşman olduğu şeyler, zarafet, ferahlık, rahatlık,

yumuşaklıktır. Örneğin o ince, yumuşak, “çıtkırıldım” figürlü danslardan hep nefret etmiştir. Zaman zaman bu sayılanlarla barışmayı ve bağdaşmayı denemiş, fakat bunlara hemen sırtını çevirmiştir. Onun için “kurtuluş”, bir dünya kenti olan Berlin’den gelmez. Kurtuluşa götürecek düşünce ve bu düşüncenin lideri ya Alman taşrasından gelecektir veya hiç gelmeyecektir. Alman akademik gençliğinin Führeri olmak isteyen adam (bu amaç rektörlük konuşmasında iyice belli olur), ancak Karaorman’dan seslenir ve başka hiçbir yerden seslenmek istemez. Bu adam, kendisini Berlin’e çekecek herhangi bir görevin yaşamını değiştirebileceğini sezecek kadar duyarlıdır. Hiçbir şey onun için böyle bir görevden daha uygunsuz olamazdı.

Bununla birlikte taşralılık, Heidegger’in kimliğinin biricik kategorisi de değildir. Alman dehâsı, kendi çevresinde ve kendi içinde bulduğu dünyadan çıkıp bir başka dünyayla karşılaşmaktan, hele onunla uyuşmaktan sık sık ve yüksek derecede hoşnutsuzluk duymuştur. Böyle bakıldığında, Jakob Böhme ve bazı romantikler (her ne kadar hiçbiri Heidegger’in taşralılığı ölçüsünde olmasa da) taşralıdırlar. Kant ve Fichte gibi dâhiler de taşralı özelliklere sahiptirler. En büyük istisnalar, felsefede Leibniz, şiirde Goethe’dir. Fakat taşralılık sadece sınırlandırıcı bir şey de değildir; hatta çoğu durumda dehânın gücü ve güvencesi olma özelliğine sahiptir; hele dâhinin kendisi kendi dehâ gücünü aynı zamanda kendini sınırlandırma gücü olarak da kavramışsa. Bu kendini sınırlandırma gücü Böhme’de, Fichte’de vardır, hele Kant’ta doruğuna ulaşır. İşte Heidegger’i olağanüstü taşralı kılan yön, dehâsına sınır tanımamış olması ve kendisini asla hesap verme durumunda görmemiş olmasıdır.

Böyle bir sınırsız ve sorumsuz taşralılık, filozofu bir kez daha Alman faşizmine bağlar. O, 1933 yazında Freiburg’da öğrencilerin yayımladığı bir gazetede, aslında köksüz bir küçük burjuva olan, sonradan nasyonal sosyalistlerin şehit ve kahraman mertebesine yükselttikleri Albert Leo Schlageter üzerine bir yazı yayımladı. Bu yazı onun Alman faşizmine sempatisini çok açık şekilde ortaya koyan bir belgedir.

Schlageter, Freiburg üniversitesinde öğrenciydi. Fakat o hiç de uzun süreli ve yoğun bir öğrencilik dönemi yaşamamıştı. Çünkü kısa öğrencilik yaşamı Birinci Dünya Savaşı, Baltık Savaşı, Yukarı Silezya’nın ilhakı ve Ruhr direnişi arasında geçmişti. Schlageter bombalı suikast düzenlediği için Ruhr

bölgesini işgal altında tutan Fransız birlikleri tarafından yakalanıp tutuklanmış ve ölüme mahkûm edilmişti. O, 26 Mayıs 1923’de Düsseldorf’da kurşuna dizildi.

O sırada 29 yaşında olan bu adamın yaşamı, şüphesiz trajik bir yaşamdır. O, Almanya’nın gelecekteki esenliğinin artık silahlarda olmadığını göremeyen binlerce insandan birisiydi. O, köksüz ve yanlış bir idealizme bağlanmış bir genç adam, bombalar atmaktan hoşlanan bir fanatikti. O, aptalca fakat onurdan hiç de yoksun olmayan bir şekilde öldü. Faşistler bu önemsiz adamı bir özgürlük simgesi, bir ulusal kahraman yaptılar, değerini ve önemini abarttılar. Ve Heidegger, bu önemi, kendi felsefesi aracılığıyla daha da yükseltme hakkını kendisinde buldu. Heidegger için Schlageter’de halkın Varlık’ından çıkan bir kahraman vardı. Bu kahraman tekbaşınalığa ve “en zor ve en büyük ölüm”e mahkûmdu. Bu insan için belirleyici kategoriler, tekbaşınalık ve direngenlikti: “O Baltık’ta olmak zorundaydı; o Yukarı Silezya’da olmak zorundaydı; o Ruhr’da olmak zorundaydı.” Ve tabii o ölmek zorundaydı. Böylece Heidegger’e göre “halkın silkinişi”, Schlageter’de “kendi saygınlık ve büyüklük”ünün bir örneğini bulmuştu. Yine Heidegger’e göre Schlageter, gücünü Karaorman’ın “sağlam toprak”ından almıştı. Zavallı öğrenci de Heidegger gibi Karaormanlıydı.

Bu dehşet verici çağrı, bu ölüme davet, Alman profesörleri tarafından o sıralarda söylenmiş olan pek çok şeyin en aşırı olanıydı. Ve bu bir yanılgı filan değildi. Bunlar, Heidegger’in düşüncesinde ve yaşamında temellerini bulan sözlerdi. Başka türlü olsaydı Freiburglu filozofun nasıl olup da bu sözleri sarfedecek noktalara gelmiş olduğunu kavramak mümkün olmazdı. Zaten arkadaşları ve meslektaşları onun çevresinden uzaklaşmışlar veya kaçmışlardı. Yaşlı Yahudi Husserl inzivaya çekilmişti; Heidegger’in en yetenekli öğrencisi Karl Löwith başka ülkeye sığınmıştı; Karl Barth nasyonal sosyalizme karşı açık bir muhalefet sergiliyordu.

Tam bu sırada Heidegger şöhretinin doruğundaydı. O, genç Almanya’nın akademik Führer’i olma şansına sahipti. Onun daha sonraları bu hedefe ulaşamamış olması, hiç de kendisini geriye çekmiş olmasıyla ilgili değildir. Çünkü bu geriye çekilişin esas nedeni, Alman faşistlerinin onun “tavsiye”lerini, “bilgi hizmeti”ni dikkate almamış olmalarıdır. Faşistlerin ideolojisi o kadar ilkeldi ki, Heidegger düzeyinde bir dâhiyi anlamak onları aşan bir şeydi. Onlar bunu hep hissetmiş olmalıdırlar. Onların filozofun

yazılarına ve konuşmalarına gösterdikleri ilgi bu nedenle sınırlı kalmış, sempatizan bir baş sallayıştan öteye geçememiştir. Heidegger 1933 Kasım'ında, rektörlük konuşmasından birkaç ay sonra, kendisine pek yakın hissettiği faşist ideoloji içindeki yerini keskin bir şekilde belirleyecek olan bir girişimde bulundu. O sırada Almanya, Milletler Cemiyeti'nden (bugünkü Birleşmiş Milletler -çev-) çıkmıştı. Hitler'in isteğine uygun şekilde sonuçlanan bir halkoylamasıyla alınan bu zararlı çıkma kararı lehine Heidegger, kampanya sırasında "Alman erkekleri ve kadınları!" hitabıyla başlayan bir çağrı yapmıştır. Sadece hocalar ve öğrencilerle ilgilenmesi gereken bir üniversite rektörünün bu hitap tarzı, tek kelimeyle haddini aşmaktır. Gerçi bu konuşma o zamanın beylik çağrılarından çok farklıdır. Az sayıdaki bir kaç kelime dışında, bu konuşmada "*Varlık ve Zaman*"ın üslubu vardır. Bununla birlikte konuşma "Heideggerce olmayan" bir etki de bırakır. Çünkü burada Heidegger'in dilinin etimolojik özgünlüğünü kaybettiği, sanki kendiliğinden faşizmin diline dönüşüverdiği görülür. Konuşma, faşistlere özgü bir kahverengiye bulanmış gibidir.

4.

Gelecekte Heidegger'in biyografisini yazacak olan bir biyograf için, filozofun faşizmden daha henüz 1934'de mi yoksa 1938/39'da mı hatta ancak 1945'de mi yüz çevirdiğini veya bunların tam tersine hiçbir zaman yüz çevirmediğini belirlemek çok önemli olacaktır. Bu bağlamda şunların saptanması ilginç olur: Onun ölçüye gelmez, ele avuca sığmaz bir kişiliği ve felsefesi vardır ve bu kişilik ve felsefe bir dönem Alman faşizmine uyarlanmıştır. Onun Alman faşizmine uyarlanmış yazıları ve konuşmaları 1934'den itibaren azalmış ve en nihayet (en azından yazıları) tamamen sona ermiştir. Bu hususu, onun nasyonal sosyalistlerle empatik kardeşliğinin kısa sürdüğüne işaret eden Egon Vietta ve Freiburg'lu dâhinin diğer sadık yandaşları da, 1945'ten sonraki açıklamalarıyla onaylamaktadırlar. Nasyonal sosyalist rejimin politik muhalifleri bile, Heidegger'i filozof olarak büyüklüğüne işaret ederek aklamak istemişler, onun faşizme sempatisinin gelip geçici olduğunu vurgulamaya özen göstermişlerdir. Bu, bu iyiniyetli insanların Heidegger'in kişiliğini ve felsefesini ne kadar az bildiklerini gösterir. 1953 yılında Frankfurter Allgemeine Zeitung'da Heidegger üzerine bir makale yayımlanmıştır. Bu makalede filozofa oldukça sert ithamlar yöneltilmiş olmakla birlikte, ne rektörlük konuşması ne de diğer "savaş çağrıları" gündeme getirilmiştir.

Bu makalenin yazarı Jürgen Habermas, Heidegger'in "*Metafiziğe Giriş*" adlı kitabının yayımlanması vesilesiyle "faşist entelijensiyanın problemi"nden söz etmiştir. Heidegger'in bu kitabı, 1935'deki ders notlarını içeriyordu ve filozof bu ders notlarını bu kitapta hiçbir değişiklik yapmadan yayımlamıştı. Habermas makalesinde bu ders notlarında kafa kurcalayıcı bulduğu bir yere parmak basmaktadır: "Heidegger l52. sayfada nasyonal sosyalizmle bağını şöyle ima eder: 'Bu hareketin içsel doğruluğu ve büyüklüğü...' Bu ifade 1953'de aynen yayımlandığına göre, bunun Heidegger'in bugünkü yorumunu yansıttığı düşünülebilir."

Habermas işte bunu tartışıyor: "Nasyonal sosyalizmin içsel doğruluğu ve büyüklüğü sözlerinin altını çizmek zorunludur; hele bu sözler ders notlarından çıkarılmamış olarak önümüzdeyse. Durum açıktır. Heidegger, açıkça, tüm soruların sorusunu, Varlık sorusunu, o günün tarihsel hareketiyle bağdaştırmıştır." Ve Habermas şöyle devam eder:

"Heidegger'in ders notlarını, bu notların neyin mesajını verdiğini, neye çağrı çıkardığını ve kimlere karşı cephe kurmak istendiğini ortaya çıkarmak üzere soruşturuyoruz. Ve şunu zahmetsizce görüyoruz ki, Heidegger, Hölderlin ve Nietzsche'nin yaşamlarından aldığı etkiler ve 20-25 yaşındaki bir gencin taşkın ruhu ve kişisel kalan bir nasyonalist misyon bilinciyle, burjuvazinin akılcılığının karşısına gücü ve güç iradesini, common sense'e karşı radikal düşünmeyi, tehlikesiz ve güvenli olanın sıradanlığı karşısına tehlikeyi ve ölümcül sıradışılığı koymuş, birini yüceltirken diğerini yerin dibine batırmıştır. Böyle bir adamın 20. yüzyıl başlarının koşulları içinde ideolojik bir kamçı etkisi yapmış, 1935'lerin histerik koşullarında peygamber olarak görülmüş olduğu çok açıktır."

Habermas'ın bu cesur ve doğru formülleştirmeleri o sırada rahatça inkâr edilebilirdi. Çünkü yazar pek az kanıt sunuyordu, suçladığı ders notları dışındaki pek çok yazıyı gözardı etmişti. Aslında Habermas fazla centilmence davranmış ve tam da bu yüzden ayaklarının altındaki zemini kendisi çekmişti. İş bununla da kalmamış, Hamburg'da yayımlanan haftalık "*Die Zeit*" gazetesinde Christian E. Lewalter'in kaleminden Habermas'ı ironik yoldan eleştiren oldukça kıvrak bir karşı yazı yer almıştır. Lewalter'e göre Habermas, Heidegger'den alıntıladığı ifadeyi ve bütünüyle ders notlarını yanlış anlamıştır. Ne var ki Lewalter zekice ve kurnazca olmakla birlikte bu meş'um ifade üzerine hiç şüphesiz yanlış bir yorum getiriyordu.

Çünkü bu ifade, içinde yer aldığı bağlam bakımından açıkça Habermas'ın yorumunu doğruluyordu. Üstelik şurası da ironikti ki, Heidegger'in kendisi de, kendisinin yazmış olduğu bu sözler hakkında kendisini Lewalter'le mutabık hissediyordu. O, "*Die Zeit*" gazetesi yazı işleri müdürlüğüne bir okuyucu mektubu göndermişti. Bu mektup lakonik-patetik kısalığına rağmen, gelecekteki Heidegger biyografisi araştırmaları için kendisine başvurulabilecek ender değerde sağlam kaynaklardan birisidir. Yorumcularına karşı pek çok kez kendisinin yanlış anlaşıldığını tekrarlayıp durmuş olan Heidegger, bu kısacık mektubunda şöyle demektedir: "Christian E. Lewalter'in bu cümleyi yorumlayışı her bakımdan münasiptir. Bunun gibi onun diğer cümleler üzerine yorumu da, benim 1934'den beri benimsemiş olduğum politik tutumu genelinde doğru yansıtmaktadır."

Demek ki Heidegger kendisini, 1934'de, nasyonal sosyalizmin aktüel gerçekliği ile kendisi arasında empatik bağın kurulmuş olduğu bir zaman noktasında görmektedir. Şurasını tartışmak zorunludur: Filozof felsefesinin temel amacını hep "kendini-anlama" (selbstverstehen) olarak koymuş ve bu konuda çok büyük düşünsel zahmetler çekmiştir. Onun kendisini en iyi şekilde nasyonal sosyalizm içinde anlayıp anlamamış olduğu sürekli tartışılmak zorundadır. Bu zorunludur; çünkü şurası muhakkak ki Heidegger'in faşizmi benimsemesi bir yanılgı değildir ve yaşamının bir episodu ile sınırlı kalmamıştır. Hitler'e iki yıl mı yoksa oniki yıl mı açık destek vermiş olduğu önemsizdir. Heidegger bu sıkı yakınlığın kanıtını kendisi, söz konusu okuyucu mektubunda şöyle vermektedir: "Lewalter'in de işaret ettiği gibi, tartışma konusu cümleyi, kitabı baskıya hazırlarken metinden çıkarmak pek kolaydı. Fakat ben bunu yapmadım...Çünkü bir kez cümleler geçmişte kalmış bir derse aittiler. Ayrıca ben söz konusu cümlelerin derse tam olarak uygun düştüğüne inanıyorum..."

Bu mektubun son kısmı Heidegger'in kişisel tutumuna açık bir ışık serpmektedir. Bu son kısımda Heidegger şunları yazıyor: "O zamanlar böyle bir derste söylenmesi mümkün olan ve olmayan şeyler, bugün hâlâ söylenmesi mümkün olan ve olmayan şeylere uyabilirler. Fakat ben dinleyicilerin söylenenleri çok iyi anlamış olduklarını biliyorum." Oysa bu dersten birkaç ay önce aynı yazar şunları yazmıştı: "Führer'in kendisi ve sadece o, bugünün ve geleceğin gerçeği ve bunların yasasıdır." Sadece birkaç ay. Ve bu satırları yazmış olan kişi, kendisini hâlâ nasyonal

sosyalistlere direnmiş bir kimse veya hiç olmazsa "kendi içine iltica etmiş birisi" olarak hissedebiliyor.

Heidegger'in pek değer verdiği Herakleitos "herşey akar" demişti. Gerçekten de: Herşey akar görünüyor; hele bu filozofun yaşamında çok çok hızlı bir şekilde.

5.

Hitler faşizmi ve Heidegger felsefesi büyük bir ortak kaynağa sahiptirler: Ondokuzuncu yüzyılın Alman irrasyonalizmi. Sturm und Drang'tan (Fırtına ve Atılım), romantizmden ve idealizmden doğan bu hareketin içinde büyük düşünürler yer almışlardır. Bunların bir kısmı faşizm döneminde yaşamış olsalardı faşizmle pekala uyuşabilirlerdi; fakat bir kısmı da muhtemelen faşizme karşı sert tepki gösterirlerdi. Nietzsche ve Schopenhauer'in, Hitler dönemini yaşamış olsalardı, faşizme karşı çıkabileceklerini tasarlamak için fazla hayalgücü gerekmez. Fakat her durumda bu irrasyonalizm, daha sonraları Hitler'in dünya görüşünde son derecede kaba ve yalınkat, fakat Heidegger'in felsefesinde son derecede ince ve derin bir şekilde gün ışığına çıkan tehlikeler barındırır.

Bununla birlikte Ondokuzuncu ve Yirminci yüzyıllar Alman tarihinin, en kötü biçimiyle ve Heidegger'in ekmeğine yağ sürercesine irras-yonalizme kucak açmış olduğunu düşünmek gerekir. Herşeyden önce, 1918'den sonra olup bitenler, akla duyulan güvenin kaybolmasına yol açmıştı. Bir zamanlar doğa bilimlerinin göstermiş olduğu güçlü gelişmeyle iyice gerilemiş olan irrasyonalizm, Alman üniversitelerine ve genellikle Alman yaşamına bir dalga halinde geri dönmüştür. Onun gücünü kıracak bir ortam da yoktu zaten. Büyük düşünürler bu dalgaya teslim oldular.

Üstelik Heidegger kendi irrasyonalizmini Ondokuzuncu yüzyıl irrasyonalizminden çok daha derinliğine temellendirdi. Alman düşünürün 1927'den beri giriştiği tüm yazılı denemeler, "*Varlık ve Zaman*"ın II. kısmında formülasyonlarını bulmuşlardı. Bunlar daktilo ile yazılmış nüshalardı; fakat gerçekte hiçbir zaman ortaya çıkamadılar. Veya daha doğrusu, bunlar "*Varlık ve Zaman*"ın bu halleriyle II. kısmı değildiler de. Böyle bir II. kısım asla yayımlanamazdı; çünkü yayımlanabilmesi için bir peygamber mertebesine yükselmek, en azından gerçek bir mistik olmak gerekiyordu. Heidegger her ikisi de değildi; her ne kadar bazı yandaşları

onu uzun süredir mistik diye lanse ediyor olsalar da. Şüphesiz kendisine böyle bir elbise biçilmesinden filozofun kendisi de sorumludur. Önce "*Varlık ve Zaman*"da, özellikle gerçekten de mistik bir hava kokan daha sonraki yazılarda öyle yerler vardır ki, filozofu rahatça mistik olarak değerlendirmeye de pekala izin verirler.

Gerçek bir mistisizmin ne olduğu, hem kolayca açıklanabilir hem de zor nüfuz edilebilir bir konudur. Kelime Grekçe "müein"den gelir, "gözünü kapatmak" gibi bir anlamı vardır. Mistik, kapalı gözlerle, Tanrı'yı kısmen de olsa "görür" ve ona katılır. Tanrı'ya bu katılmanın kendisi, Varolanlar dünyasından Tanrı'ya, yani kendisi bir Varolan-olmayan'a doğru vecd halinde ulaşma yaşantısı, "mistik" (kapalı gözle görene ait) yaşantıdır. Burada artık Varolanlar, şeyler yoktur; çünkü Tanrı'ya bir Varolan, bir Şey nitelemesi yüklemek, onu sınırlandırmaktır. Fakat Tanrı hiçbir şekilde Tümel de değildir; çünkü öyle olsaydı Hiç'i engellerdi. Tam tersine o, Plotinos'un verdiği adla Bir'dir. Bu Bir'in en büyük özelliği, hiçbir özelliğinin bulunmamasıdır. Tanrı, Mutlak Varlık'tır ve aynı zamanda Varlık'tan daha fazladır. Tanrı için "..dir." yüklemi kullanılamaz; çünkü bu durumda "...değildir." yüklemi de onun için kullanılabilir hale gelirdi. Tanrı "ne'ler" ("west"). Heidegger'in Meister Eckhart'tan alıp benimsediği bu fiil, Tanrının Ekzistens'ini en yakın şekilde betimler.[15]

Ortaçağ ender büyüklükte mistikler görmüştür. Felsefe tarihi içinden bakıldığında, daha Platon'un "en yüksek iyi" hakkında onun "Varlık"tan daha fazla olduğunu belirtmiş olması oldukça ilginçtir. Platon, Sokrates'in bir öğrencisine "en yüksek iyi" hakkında haykırırcasına şunları söylettirir: "Ne harika bir aşkınlık!" Mistik, gözü kapalı, yani içten "gören" kimsedir. O, insan aklının gidimli (diskursif) ve eklemlemeli düşünme şeklini geri plana iter ve kendisini Tanrı'ya kurban eder. Tam da bu nedenle mistik, büyüden ve sihirden uzak, bağımsız değildir. Çünkü o Tanrı'yı, kendisini O'na kurban olarak sunmuş olmakla, her vecd anında O'nu "moral" yönden kendisini göstermeye zorlamış olur. Gerçek mistik bu nedenle ilk olarak kendisini gösterebilene, yani Tanrı'ya kesin bir imana sahiptir. İkinci olarak, o, aklın tüm yollarını, Pascal'ın güzel ifade ettiği üzere, "sonluluk uçurumu"nun kenarına kadar katetmek ve son basamak olarak mistik vecde buradan uçarcasına ulaşmak ister.

Bu iki koşul ve tasarım olmadan Batı tarihinin tanıdığı en büyük iki mistiği, Plotinos ve Meister Eckhart'ı anlamak mümkün değildir. İşte Heidegger bu iki büyük mistiğe çok şeyler borçludur. Plotinos'un öyle cümleleri vardır ki, ilk bakışta sanki Heidegger'in "ontolojik ayırım"ının yüzyıllar öncesinden gelen dâhice yorumu gibidirler. Plotinos da zaten Varolanlardan hareketle Varlık'ı "temaşa etmek"ten söz etmiş değil midir? Plotinos'da şeyler (Varolanlar) güneşin (Varlık'ın) aydınlatma gücüyle görülürler. Plotinos, Platon'un ünlü mağara benzetmesinden hareketle geliştirdiği "gözün iki kez görmesi"ni şöyle açıklar: Birinci görmede görme nesnesi duyusal bir şeydir. İkinci görme ise "kendisini gören bir görme"dir ve gözün algıladığını kendi yönünden görür. İkinci görme ile görülen şey, duyusal nesneden farklıdır; fakat aynı zamanda o nesnenin görülebilirliğinin sebebidir. Bu nedenle ikinci görme ile görülen, duyusal nesnenin içinde ve yanında, onunla birliktedir. Yine bu nedenle kendiliğindenliği olan hiçbir algı yoktur. Çünkü göz gerçi ışık almış nesneye yönelmiştir, fakat aslında o kendisinden başka bir şeyi görmez. O böylece birdenbire, ani bir sezgiyle, kendisini gördüğünün farkına varır. Tekrarla-yalım: Görmenin iki tarzı vardır: Birincisi nesneleri, onların ne şekilde görüldüklerini görmek iken; ikincisi görmenin (görünmenin, güneş ışığının) sebebini görmektir. Bu ikincisi, görünenin (fenomen) görülmesinden farklıdır; fakat aynı zamanda görünenin görülmesinin (onun görünen -fenomen- olduğunun farkına varmanın) sebebidir de. Şeyler görünürler; çünkü onlar ancak ve bizzat şeyler olarak görülebildikleri için. Görünme, bir ışıkla, şeylerin kendisinden çıkmayan, tersine ilkece onlardan farklı olan bir ışık sayesinde mümkündür. Bunun bilincine varan insan, artık, görünen nesneleri görmeden, tam da onların aydınlanmış şeyler, yani görünme olduklarının farkında olduğundan, birinci anlamıyla görmeden "sarfınazar" eder. Çünkü o görünene (fenomen) bakmakla, görünenin sebebini üstten ve içten görmüştür artık. O şeylerden (fenomenlerden) "sarfınazar" ettiğinde, "göz kendisi dışında artık hiçbir şeyi görmez", görünenin sebebini, ışığı, "bir anlık bir sezgiyle" görür.

Fakat görme organı olarak göz, tabii ki dışsal olana yönelir; o kendisini görmez, ancak kendisinin dışında olanları görür. İlk bakışta burada gözün işlevinden kaynaklanan bir çelişki olduğu görülür. Gören ama kendisini göremeyen bir göz, işlevsel olarak çelişki içerir. Artık burada gözü kapamak (müein) gerekir. Fakat bununla kastedilen tam da şudur: Gözün

kapatılmasıyla ve bu şekilde “görmek”le, şeylerin ışığı, yani Varolanların Varlığı görülmüş olur.

Aslında burada Heidegger’in üzerinde çok konuşulan Varolan-Varlık ayırımı için bir kaynak vardır. Heidegger’in kendisi de zaten özellikle “*Varlık ve Zaman*”dan sonra yazdığı yazılarda, Varolan’ın ancak Varlık’ın ışığı altında görünebildiğini vurgulamıştır. Fakat Heidegger ile Plotinos arasındaki derin fark, Plotinos’da şeyleri görünüme getirenin ve aynı anda şeylerin görünüme getirilmesiyle birlikte kendisini saklayanın Tanrı olmasıdır. Plotinos şu noktada çok tutarlıdır: Tanrı’yı doğrudan doğruya görmeye çabalayan bir insan gözlerini kapadığında, yaratılmış olanın açık görünüşünden (fenomenden) sarfınazar da etmiş olacağından, onların sebebini, yani Yaratan’ı unutmak tehlikesiyle de karşı karşıyadır. O bu tehlikeyi sezdiği anda, artık görünüşe (fenomene) sırtını çevirmekte ısrarlı olamaz. Çünkü insanın sonsuz bir vecd içinde yaratılanı unutması, Yaratan’a, Tanrı’ya doğru gelmez, Tanrı bunu haklı bulmaz. İnsan, Yaratan’a yaratılandan gittiğini unutmamalıdır. Bu nedenle Plotinos dünyamızı hiçbir zaman “man dünyası” olarak görme yanılgısına düşmez; “mistik-olmayan”ı bu dünyaya “düşmüş” bir şey olarak aşağılamaz. Evrende ruh kadar akıl da vardır. Bunlar aynı derecede geçerlidirler; çünkü bunlar mistik yükseliş, mistik garkoluş, mistik erime içinde karşıt şeyler değildirler; tersine zorunlu basamaklardır. Kendisini “mistik görü”ye düşünme sürecini izlemeksizin adayan bir kimse, bir yere bilet ücreti ödemeden gitmeye çalışan birisine benzer.

Bu iki koşul, yani düşünme sürecini sonuna kadar izleme ve oradan mistik görüye sıçrama, Eckhart’ta çok daha açık şekilde ortaya konurlar: “Tanrı’nın Ruhta Doğuşu Üzerine” dört vaızda, Tanrı ruha “...herşeyi almak ve çalmak anlamında... hırsızca girer.” Eckhart şöyle der: “Doğrusu sen kendine soylu bir menşe bulmak istiyorsun. Tüm ‘kısıtlayıcı şeyler’i terketmek ve menşeine ve geldiğin sebebe dönmek zorunda hissediyorsun kendini. Bu menşe dost, akraba ve hısım içinde bulunmaz. Tam tersine o, burada tamamen kaybolur.”

Meister Eckhart’ın bu cümleleri Heideger’in “man dünyası”nı ilk bakışta çok andırıyor. Fakat şunu unutmamalıdır ki, Meister Eckhart bu dünyaya değer veriyor ve onu hiç de içine “düşülmüş” bir dünya saymıyordu. O daha çok mistik açıdan anlaşılması gereken “kısıtlayıcı şeyler”den söz ediyordu.

Mistik böylece birinci görmenin sağladığı şeyin, yani görünenin (fenomen) ve görünmenin kısıtlılığını da aşmış olur. Birinci görme doğrultusunda görünenlerin dünyasında (fenomenler dünyası) yaşayan insan, "human"dır. Oysa kısıtlı olanı aşma yolunda yürüme, aynı zamanda "human"dan "a-human"a, kişisellikten kişisellik-dışı olana doğru yürümektir. Bu da kendini Tanrı'ya adamakla, kurban etmekle olur. Tanrı'nın kollarına atılmak yerine Hiç'e sığınmak gerektiğine inansaydı, Meister Eckhart mistik yürüyüşünü asla gerçekleştiremezdi.

Heidegger, Plotinos ve Eckhart'ın vokabülerini kullanır. Fakat o, insanın kendisini atacağı kollar hakkında, Tanrı hakkında, o insan "düşmüşlük"ten kurtulmuş olsa bile, konuşmaktan kaçınır. Heidegger için Varolan'ın kısıtlayıcılığından kurtuluş, Tanrı'ya değil Hiç'e doğru kahramanca bir sıçrayıştır. Heidegger hep bu sıçrayışı talep eder. Heidegger'in 1949 yılında yayımlanmış olan küçük yazısı "*Tarla Yolu*"nda[16] şöyle denir: "Her zaman ve heryerde onun (Varlık'a ulaşmanın -çev-) cesaret ve umudu tarla yolundadır... Basit olan, kalıcı ve büyük olanın bilmecesini saklar..." Bu "tarla yolu", Heidegger'de günlük yaşamın çarkları, hayhuyu karşısında "basit olan"ın simgesidir. Ve bu "tarla yolu" simgesi, mistisizmle hâlelenmiş bir taşralılık taşır. Ve bu karmakarışık, tiksinti veren, kurtuluş vaad etmeyen "içine düşülmüş" dünya karşısında, zafere (kurtuluşa), şiirsel yoldan, mistisizmle hâlelenmiş bu taşralılıkla ulaşılır: "İnsan kendi planları doğrultusunda yerküreye bir düzen getirmeyi boş yere deneyip durur; eğer tarla yolunun cesaret ve umuduna kendini uyarlamamışsa. Onu, bugünkülerin onun dilini ağır işitmeleri tehlikesi tehdit eder. Onlar kulaklarında sadece Tanrı'nın sesi saydıkları aygıtların gürültüsünü duyarlar."

Bu nedenle insan kendisini dünyadan sakınmalıdır. Ne var ki Heidegger bu dünyayı asla felsefi düşünme içinden geçerek katetmiş değildir. O "sonluluk uçurumu"nun kenarına kadar gitmemiştir; aklın sınırlarına kadar giden bu uzun yolculuktan, Plotinos'un, Pascal'ın, Eckhart'ın yapmış oldukları böyle bir yolculuktan bitap düşmemiştir. O mistik jestler yapmakta, mistiklik taslamaktadır. Ne var ki o, kendisine nasılsa birdenbire "man dünyası" olarak görünüveren Varolanlar dünyasının derinliklerine ve hemen köksüz diye aşağıladığı Varolan Akıl'ın sınırlarına, bir kelimeyi son harfine kadar telâffuz edercesine gitmemiştir. Heidegger, mistiklerin tam da Varolanlar dünyasında ve Varolan Akıl içinde görmüş oldukları şeyi, yani

Tanrı’nın ışığının gücüyle yaratılanları görmeksizin, hepsini mahkûm etmiştir, onlarla ilgilenmeyi bir kayıp saymıştır. Alman dâhisinin kibir ve azameti, burada olduğundan başka hiçbir yerde böylesine açık olarak kendisini göstermez. İtham altında tutulan (bu, kendisine ait aklıyla Varolanlar dünyasıdır), artık asla dinlenmez, onun sesine kulak verilmez; tersine ontolojik açıdan mahkûm edilir, lânetlenir. Böyle bir tezin köktenciliği, gözlemciyi sadece şaşkınlığa düşürmekle kalmaz, hatta onu kaskatı dondurur. Heidegger’in kendisine kulak vermesinin akıllıca olacağı bir filozofun, Max Stirner’in şu sözlerini anmanın tam sırasıdır: “Alman herşeyden önce dünya tarihi içinde köktenciliği meslek edinmiştir... Onun bir şeyler tasarlayıp bir taslak çizdiği yerde, bir tanrı ölür ve bir dünya yokolup gider.”

Bununla birlikte Heidegger’in düşüncesinde böyle bir köktenciliğin ilk bakışta sadece bir izdüşüm, bir gölge olup olmadığı ayırt edilmelidir. Yakından bakan bir kimse, şunu hızla görür ki, Heidegger’de gerçek bir mistik vecd ve mistik garkoluş vuku bulmamıştır; o sadece mistik vokabüleri içeriğinden boşaltılmış halde kullanmıştır. Herşeyden önce Heidegger’de gerçek bir vecd için Tanrı eksiktir. Oysa mistisizm tarihinin bize öğrettiği şey, mistiğin Tanrı’yı yok saymaya izinli olmadığıdır. Öyle görünüyor ki Heidegger’in ifadeleri her ne kadar Plotinos’un ve Meister Eckhart’ın ifadelerine yakın görünüyorlarsa da, gerçekte bir tür sabun köpüğünden, fırından iyice şişmiş fakat içi boş kalmış olarak çıkan bir pideden ibarettirler. Bu pidenin tadı yavandır, iticidir; çünkü o aslında Heidegger’de pek ender olan bir şeyle, yani açıklıkla, düşünürün Tanrı’yı terketmiş olan Ondokuzuncu ve Yirminci yüzyıllara bağlılığının bir işareti olarak kendisini gösterir. Heidegger, tam burada, kendisine umut beslenen yerde, bu umudu söndürür.

YEDİNCİ BÖLÜM

YANLIŞ ECKHART

1.

İkinci Dünya Savaşından sonra, işgal bölgelerine Freiburg üniversitesinin de dahil olduğu Fransız işgal kuvvetleri makamları tarafından Martin Heidegger'e işten el çektirildi. Arkadaşlarının ve kendisine saygı duyanların çabaları ancak yıllar sonra semere verdi. Gerçi Heidegger görevine geri dönememişti, fakat hiç olmazsa üniversitede emekli profesör (emeritus) statüsünde ders verme imkanına sahip olmuştu. Filozof o zamandan beri Freiburg'da ve Karaorman'daki kayakçı kulübesinde yaşamını sürdürüyor. O hâlâ 0seçtiği birkaç öğrenciyle seminerler yapıyor. Ayrıca uzun süreden beri hiçbir diyalogun vuku bulmadığı, sadece kendisinin konuştuğu toplantılara katılıyor. Belki de içini dökme ihtiyacını eskisine oranla çok daha fazla hissediyor. Bu arada bir dizi küçük yazı yayımladı. Arada sırada daha önceleri o kadar sıkıldığı grup toplantılarına katılıyor, gazetecilerle görüşüyor.[17] Gazetecilere kendisinin "Heideggerci olmadığını" anlatıyor. Kendi seçtikleriyle tartışmaktan eskisi gibi zevk almaya devam ediyor. Şu eski inancını, yanlış anlaşıldığı inancını koruyor. Duygusal fakat hiç de başka anlama çekilemeyecek bir tonda şunları tekrarlıyor: "Ben daima birinin bana... yardıma geleceğini düşündüm; fakat şu ana kadar kimse gelmedi. Ben sadece verimsiz polemikler görüyorum; fakat kendileriyle tartışabileceğim hiçbir muhalif yok ortada."

O yazılarında ve derslerinde hala "mistik" bir görünüm veriyor. Düşünceleri, sürekli olarak hep "y" ile yazmaya özen gösterdiği "Seyn" (Sein=Varlık -çev-) çevresinde dönüp duruyor. Yukarıdan aşağıya, Varlık'tan Varolan'a, bunlardan birinde tam karar kılmaksızın, Varlık'ın ne ifade ettiğini araştırıyor. 1954'de bir evangelist akademisinin daveti üzerine verdiği konferansta önemli teologlar tarafından kıskaca alınmıştı. Teologlar onun "ikrar ve itiraf etmesi"ni istiyorlardı. Sıkıştırılınca, Varlık'ın teoloji dışı bir kelime olduğunu söyledi ve bunu şöyle dile getirdi: "Düşünme alanı içinde iman ve inayet için gerekli olan türden önceden yönlendirici ve herkesin ortaklaşa kabul edebileceği hiçbir şey yoktur. İmandan bu şekilde söz etmiş olsaydım, dükkanı kapatırdım." Konferansa katılanlar burada ne

söylendiğinin farkında mıydılar acaba ? Onyıllardan beri düşüncesinin temellerine akılsal kanıtlar değil de akıldışı bir şeyler koymuş olan filozof, burada kendisinin hiçbir şekilde imanla ilgisinin olmadığını söylemektedir. Plotinos'un, Meister Eckhart'ın ve Kierkegaard'ın vokabülerini kullanmış olan bu adam, kendisine hiçbir inayet ışığının gelmediğini bildirmektedir. O bu kısacık sözlerle, tüm üniversite gençliğinin bir zamanlar gerçek saymış olduğu şeyin bir illüzyon olduğunu ifşa etmektedir. Demek ki, onun ve felsefesinin seçilmesi halinde Almanya ve tüm Batı bir illüzyon sayesinde kurtulacaktı.

Heidegger bu cümleleriyle aynı zamanda herhangi bir eleştirmenin arzu ettiğinden çok daha fazlasını yaparak, ayakları altındaki zemini kendisi çekmektedir. O baştan beri düşünmenin temelini, aklı, terketmiştir. Oysa şimdi o, iman alanıyla ilişkisinin bulunmadığını, düşüncesinin daha çok Hiç'in imgesel mekanı içinde etkin olduğunu onaylamaktadır. Bu mekan, kendisinin yarattığı bir mekan, bir hayali mekan, bir fiksiyondur. O öyle bir mekandır ki, sadece içinde Heidegger'in düşüncesi geliştirilebilsin diye vardır. Bu düşünce öyle bir düşüncedir ki, sadece kendisi için kendisini var etmek ister. Böyle bir şeyi ancak, Martin Heidegger adlı birisi, kendisini içedönüklüğün en büyük ve en önemli müfriti sayan birisi, ancak Alman felsefesinde kendisine rastlanabilecek birisi ister.

Düşünmenin bu içedönüklüğü daha sonra sadık yandaşlar tarafından bir vahiy sayılmış olsaydı, bu onu sabit gözlerle bakan bir baykuş gibi pek memnun edecek olsa da, bu sabit gözlerden bu memnuniyet okunamazdı. O insanlara kendisi hakkında hiçbir açıklama yapmamıştır. Böyle bir açıklama hâlâ gerekli olsa bile, artık pek geç de olacaktır. Onun Karaorman'da yüksek tabakaya hitap eden lüks bir sanatoryumda, Alman ekonomik mucizesinin mümtaz simalarının yorgun kalplerini dinlendirdikleri bu yerde, pek itibarlı bir şekilde konuk edildiğini gören birisi, kendisinin inşa ettiği camdan şato içinde Ekzistens'ini yaşayan bu adamın, hâlâ bazılarını ikna edebilen bu Ekzistens'in, ironik durumunu gözler. Akşamları onun çevresinde toplananlar ve felsefi dehâsından nasiplenmek isteyenler, sadece kendi büyük kentlerinin pürüzsüz caddelerinden "tarla yolları"na düşmüş ekonomi prensleri de değildir. O aynı zamanda karla kaplı orman yollarında hâlâ "Heideggerce" izler arayan bazı genç adamları da orada iknaya çalışmaktadır. Messkirchl'i ufak tefek filozof, burada görkemli gölgesine dört elle sarılmış gibidir. Orman yoluna sis çöker, alacakaranlık bastırır.

Aleman dâhisi, düşünceleriyle birlikte orman yoluna doğru gözden kaybolur; hiç varolmayan dünyasına geri döner.

2.

Almanlar muhtemelen diğer halklardan ne daha sempatik ne de daha antipatiktirler. Tipik bir Alman (böyle birisi varsa), belirli yönleriyle hatta sevilmeye değer bir insandır. O çalışkandır, temizdir, düşünceli ve temkinlidir, doğruyu söylemeye çalışan birisidir. Cesaret ve mertlikten de nasibini almıştır. O müziği ve felsefeyi de sever. Fakat onun bu uygar görünümüyle bağdaşmayan yönleri de vardır. Örneğin onda başkalarına saygı, bireysel özgürlük, bağımsızlık duygusu, mutsuzluk çekenlere karşı merhamet. farklı olana karşı hoşgörü, bakımlarından eksiklikler vardır. Bunlar onda arzu edilen ölçüde gelişmemişlerdir. Belki de bu nedenle o, anlaşılmadığı, iyiniyetinin yeterince değerlendirilmediği duygusuna kolayca kapılır. Bu onu öfkelendirir, kibirli ve küstah yapar ve herşeye hükmetme arayışına iter.

Hele böyle bir tipik Alman, üstelik bir de dâhi ise, nasıl bir adamdır ki ? Almanların en Almanı olduğu kadar tüm dâhiler içinde en Alman olmayan birisi, Goethe gibi birisi midir bu adam ? Yoksa Alman dâhilerinin en Almanı olan Heidegger gibi birisi mi ?

Bu kitabın esas sorusu, tam da budur. O bu soruyu insan ve filozof Martin Heidegger'i birlikte ele alarak yanıtlamak istemiştir. Yazar, Heidegger üzerine yüzlerce yayını incelemişse de, bu sorunun yanıtlanması bakımından yeterince tatmin olmamıştır. Ayrıca yazar, bu yüzlerce yayına rağmen, kişiliği bir yana Heidegger'in derinliğinin, özgünlüğünün ve yoğun düşünme gücünün bile yeterince değerlendirilmediği izleniminden kendisini kurtaramamıştır. Eldeki literatür, dâhi adamı oldukça tekdüze bir şekilde ele almıştır; hele kişiliğiyle felsefesi arasındaki bağıntıya doğru dürüst değinmemiştir bile.

Bununla birlikte burada amaç Heidegger'in "de sadece bir insan" olduğunu göstermek değildir. Amaç, onun Ekzistens'inde Alman dehâsının birkaç özelliğine, Alman Varlık'ının bazı tehlikeli yönlerine dikkat çekmektir. Bunlar sadece ve özellikle Martin Heidegger'e özgü olmayan yönlerdir.

Biz Almanlar nasyonal haşinliğin birlikte getirdiği hatalarımızın değerlendirilmesini yabancı gözlemcilere terkettiğimiz bir dönem yaşadık. Bu dönemi artık geride bırakmalıyız. Duygularımızın ve düşüncelerimizin yanlış gelişimi son elli yıl içinde iki felâkete yol açmıştır ve bu felâketlere yalnız bizler değil diğer halklar da mâruz kalmışlardır. Kendimizi eleştirme zamanı gelmedi mi ?

Söylenenler olduğu gibi anlaşılmalıdır. Messkirch'li dâhi, Alman dehâsının birkaç tehlikeli özelliğinden söz etmek için bir vesiledir. Kendimizi eleştirme fırsatını kaçırmayalım!

F.M. CORNFORD

PLATON’UN BİLGİ KURAMI

Çeviren: Prof. Dr. Ahmet Cevizci

"Cornford bir tarihçi bir ozandı ve seçmiş olduğu araştırma alanı olan Yunan Düşüncesi tarihinde, bir ozan olduğu için daha iyi bir tarihçi oldu. Ozanlığı, psikolojik yaklaşımı ve antik Yunan düşüncesinin arkaplanındaki gizli kabullere nüfuz etme gayreti, onun Yunan düşüncesinin ve özellikle de Platon felsefesinin gelmiş geçmiş en büyük yorumcularından biri yapmıştır.

Dinden felsefeye (1907), Yunan Dinsel Düşüncesi (1914), Sokrates Öncesi ve Sonrası (1937), Platon ve Parmenides (1939), Platon'un Devleti (1941) adlı yapıtları antik Yunan düşüncesinin ve Platon felsefesinin konu alan araştırma ve incelemelerin tartışmasız en büyük klasiklerindendir."

W. K. C Guthrie, F. M. Cornford'un Biyografisi.

"O yalnızca diyalogların her bir parçasını büyük bir ustalıkla yorumlamakla kalmıyor, ancak geriye ve ileriye bakarak, bu parçaları diyalogun bütünü içindeki yerlerine oturtuyor. Dahası yöntemi ona münferit pasajların Platon'un bilgi kuramına olan pozitif ve negatif katkılarını gösterme olanağı veriyor ve söz konusu kuramın ne olduğu, Platonun diğer diyaloglarına gitmeksizin ve onlara ilişkin eleştirisel bir serim olmaksızın, giderek artan bir biçimde açık hale geliyor. Cornford un bu yorumu araştırmacılara, felsefe öğrencilerine ve felsefeye ilgi duyan aydın okuyuculara hararetle tavsiye edilir."

Journal of Education

"Bu mükemmel kitap Platonik araştırmaların gelişiminde önemli bir evreye işaret etmektedir. Diyalogların çevirilerinden başka, yorum da serim düzeninindeki açıklığı, anlaşılması güç noktalar üzerindeki önyargısız ve ufuk açıcı görüşleriyle, tam ve kusursuz bir yorumdur."

Philosoph

[1]Almanlarn İkinci Dünya Savaş srasnda işgal ettikleri Norveç'te Norveçli faşist Vidkum Quisling'e kurdurduklar kukla hükümet. Bu hükümet Norveç'i 1945'e kadar yönetti. (çev)

[2]Atinallar daha önce Sokrates'i ölüme mahkûm etmişlerdi. (çev).

[3]Diogenes Laertus (ölümü: M.S. 220): "Filozoşarn Yaşam" adl eseri İlkçağ felsefesinin bilinmesinde önemli bir kaynaktır. (çev)

[4]Bkz: Enu Cassirer, Kant'n Yaşam ve Öğretisi (çev: Doğan Özlem), I. bölüm, İzmir 1988, 2. bask: Gündoğan Yaynlar, Ankara 1994 (çev).

[5]J. Geyser (1869-1948), O. Külpe (1862-1915), P. Messer (1873-1952), Yeni Skolastik ve Yeni Thomasçlğn temsilcileri. (çev)

[6]Yazar, ilerideki sayfalarda Heidegger'in felsefenin "kurtuluş'u yolundaki çabalarna değinecektir. (çev)

[7]Privat doçent: Doçentlik tezi kabul edilmiş, fakat henüz ders vermek üzere bir kürsüye atanmamş olan doçent (çev)

[8]Arthur Hübscher, Çağdaş Düşünürler (çev: İsmail Tunal), 2. bask, 1994 (çev)

[9]Bu bölümde ve izleyen bölümlerde Heidegger felsefesinin özgül terimleri büyük harşe başlayan karşlklaryla verilecektir. (çev)

[10]Ekzistens: Latince ex-sistere fiilinden türettildiği şekliyle "dşna çkan" demektir. Varlk sorusunu soramayan hayvan, kendi konumunun dşna çkamaz; ancak insan "ekzistens' olabilir. (çev)

[11]Bkz.: Metafizik Nedir? (çev: Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayn, Ankara 1991 ss. 31-32. (çev)

[12]Ana fiil stellen ve ondan türetilen diğer üç fiilin karşlklar şunlardr: stellen: koymak, vazetmek, yerleştirmek, tedarik etmek; vorstellen: tasarlamak, tasarmlamak (Heidegger'in etimolojik vokabülerinde: öne koymak, —bazan— önünde bulmak); verstellen: imal etmek, üretmek (Heidegger'in etimolojik vokabülerinde orada burada, el altnda bulunmak); bestellen: başarmak, üstesinden gelmek, sipariş vermek (Heidegger'in etimolojik vokabülerinde: doğal olann yerine yapay olan koymak, ikame etmek) (çev)

[13]Wer: Kim, hangi kişi. Heidegger'de: Günlük yaşam içindeki insan, herhangi bir kişi, herkes gibi olan. (çev)

[14]Hitler "ülke" ile sadece Almanya'y değil, Cermen dünyasn kastediyordu. (çev)

[15]Eckhart ve Heidegger'in kullandklar "west"i bir başka dile çevirmek mümkün değildir. Almanca "Wesen" 'nelik, öz, mahiyet) kelimesinin fiil haline getirilmesiyle oluşturulan ve küçük harşe yazlan "wesen" fiilini Türkçeye ancak "ne'mek", "öz'mek" gibi Türkçenin gramerine ve kelime yapsna uymayan bir kalpla çevirmek mümkün görünüyor. Etimolojik olarak "Wesen" ve "wesen", "was" (ne) kelimesinden gelir. (çev)

[16]Feldweg", "tarla yolu" olduğu kadar "tarlalar arasndan geçen yol'dur da. İkinci anlamyla Feldweg, tarlalar birbirinden ayrma işleve sahip olduğu kadar, kendisini de tarlalardan ayran bir işleve sahiptir ki, Heidegger kelimenin daha çok bu ikinci anlamna vurgu yapar. (çev)

[17]Heidegger'le 1966'da Der Spiegel dergisinin yapmş olduğu mülakat, Profesör Heidegger 1934'de Neler Oldu? adyla Türkçeye çevrilmiştir. (çev: Turhan Ilgaz, Yap Kredi Yaynlar, İstanbul 1994) (çev)